

Universidade Federal Fluminense

UFF

Programa de Pós-graduação em Estudos Contemporâneos das Artes

Andiara Ramos Pereira

**CORPO-MEMÓRIA: PESQUISA ATIVISTA, ESCRIVIVÊNCIA, AÇÃO
ESTÉTICO-POLÍTICA**

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-graduação em Estudos
Contemporâneos das Artes da Universidade
Federal Fluminense, como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre em Artes.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Mariana Rodrigues
Pimentel

Rio de Janeiro

2018

Ficha catalográfica

para aa

Agradecimentos

À CAPES, pelo financiamento dessa pesquisa.

À Universidade Federal Fluminense e ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Contemporâneos das Artes, por toda a estrutura fornecida ao corpo discente e, sobretudo, pelo acolhimento de meu projeto de pesquisa.

À Professora Dra. Thula Pires, pela pronta disponibilidade para com este trabalho e, em particular, pelo exemplo de resistência preta na universidade. A produção de pensamento sobre as questões raciais e de gênero é certamente o que me mantém hoje no meio acadêmico e, por isso, sou grata a você e a todas as intelectuais negras que abriram e abrem o caminho para que outras pesquisadoras negras possam chegar.

À Professora Dra. Angela Donini, pelo carinho com que tratou o meu texto desde o primeiro contato. Sua fala, sempre repleta de doçura até no encaminhamento das mais difíceis críticas, mostra que a universidade pública brasileira pode superar a arrogância e a competitividade, vislumbrando uma outra dinâmica de trocas intelectuais.

Aos Professores Drs. Jorge Vasconcellos e Mariana Pimentel, pelo compartilhamento de experiências dentro e fora da sala de aula, pelas leituras e conversas sobre a minha escrita e, em especial, pelo exemplo que tive de elaboração ativista em primeira pessoa na universidade pública brasileira através das reflexões em torno das “ações estético-políticas” e da “teórica-etc.”, desenvolvidas a partir de suas vivências.

Às discentes que pude conhecer ministrando a disciplina Genealogia das Artes/Política durante o meu estágio docência na graduação: vocês tornaram meu percurso acadêmico ainda mais instigante e prazeroso.

Às companheiras do grupo organizador da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro dos anos em que estive presente, à Coletiva BeijATO, ao GAMA e à Coletiva Feminista Maria Bonita RJ. Esses grupos, dos quais fiz parte, ecoam no meu ativismo e na minha escrita com a empatia e a tensão da luta política compartilhada.

Às minhas amigas, amigas e amigos, pelas trocas, pela compreensão, pela paciência, pela diversão, enfim, pelas vidas compartilhadas.

À Juliana, pelo amor que nos faz caminhar lado a lado.

Aos meus pais, por tudo.

Resumo

Esta dissertação fala sobre o corpo e a experiência na pesquisa ativista. Para isso, divide-se em três capítulos. O primeiro aborda marcos da escrita ativista em âmbito acadêmico, como a teoria da interseccionalidade, de Kimberlé W. Crenshaw, e a teoria decolonial, do Grupo Modernidade/Colonialidade, sugerindo uma possibilidade de escrita ativista através da desobediência epistêmica e da corpo-política. O segundo aprofunda o problema do eurocentramento nas universidades públicas brasileiras, produzindo uma crítica partir da obra de Frantz Fanon. Além disso, desenvolve uma relação entre a escrevivência, de Conceição Evaristo e Lélia Gonzalez, com as ações estético-políticas, do Coletivo 28 de Maio. Por fim, o terceiro capítulo apresenta uma escrevivência em primeira pessoa, mesclando teorização, memória e ficção.

Palavras-chave

Corpo; experiência; pesquisa ativista; escrevivência; ação estético-política.

Abstract

This dissertation talks about the body and the experience in activist research. For this, it is divided into three chapters. The first deals with scholarly activist writing landmarks, such as Kimberlé W. Crenshaw's theory of intersectionality, and the decolonial theory of the Modernity / Coloniality Group, suggesting a possibility of activist writing through epistemic disobedience and body-politics. The second explores the problem of Eurocentration in Brazilian public universities, producing a critique that uses the work of Frantz Fanon. In addition, it develops a connection between the "writliving" [escrevivência] of Conceição Evaristo and Lélia Gonzalez, and the aesthetic-political actions of Collective May 28. Finally, the third chapter presents a first person writing, merging theorizing, memory and fiction.

Keywords

Body; experience; activist research; writliving [escrevivência]; aesthetic-political action.

Àquelas de nós cuja existência social é matizada pelo terror; àquelas de nós para quem a paz nunca foi uma opção; àquelas de nós que fomos feitas entre apocalipses, filhas do fim do mundo, herdeiras malditas de uma guerra forjada contra e à revelia de nós; àquelas de nós cujas dores confluem como rios a esconder-se na terra; àquelas de nós que olhamos de perto a rachadura do mundo, e que nos recusamos a existir como se ele não tivesse quebrado: eles virão para nos matar, porque não sabem que somos imorríveis. Não sabem que nossas vidas impossíveis se manifestam umas nas outras. Sim, eles nos despedaçarão, porque não sabem que, uma vez aos pedaços, nós nos espalharemos. Não como povo, mas como peste: no cerne mesmo do mundo, e contra ele.

(Jota Mombaça)

SUMÁRIO

CORPO-MEMÓRIA: PESQUISA ATIVISTA, ESCRIVÊNCIA, AÇÃO ESTÉTICO-POLÍTICA

INTRODUÇÃO.....9

1. ESCREVER COM O CORPO: TEORIA DA INTERSECCIONALIDADE E TEORIA DECOLONIAL.....11

1.1. TEORIA DA INTERSECCIONALIDADE.....11

1.2. TEORIA DECOLONIAL.....25

1.3. UMA POSSIBILIDADE DE ESCRITA ATIVISTA ATRAVÉS DA CORPO-POLÍTICA DO CONHECIMENTO E DA DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA.....32

2. GRAFIAS NEGRAS: CORPO, EXPERIÊNCIA E AÇÃO ESTÉTICO-POLÍTICA NA PESQUISA ATIVISTA.....41

2.1 A PESQUISA ATIVISTA PARTE DA EXPERIÊNCIA DO CORPO DE QUEM ESCRIVE.....42

2.2 A PESQUISA ATIVISTA PODE SER (EFEITO E/OU INSTAURAÇÃO DE) UMA AÇÃO DE RESISTÊNCIA ESTÉTICO-POLÍTICA.....64

3. O LIXO VAI FALAR, E NUMA BOA: FRAGMENTOS DE UMA ESCRIVÊNCIA.....82

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....97

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....99

INTRODUÇÃO

A presente dissertação fala sobre corpo e experiência na pesquisa ativista. Tendo como objetivo principal a afirmação da possibilidade de uma escrita ativista em âmbito acadêmico, o método aqui utilizado se fez conforme se fazia a escrita. Isto é, através do estabelecimento de diálogos entre textos escritos por corpos pertencentes a grupos minoritários que se encontram na posição de reivindicar melhores condições de vida em amplo sentido, comecei a esboçar um caminho. O que significa que escrevi a partir de lutas sociais básicas, como o acesso à alimentação, à moradia, à saúde e ao estudo. E também a partir de lutas não tão intuitivas, como a necessidade de enegrecer os movimentos sociais e a universidade, abordar epistemologias não-ocidentais, pluri-versalizar a pesquisa universitária. Essas lutas não são lutas de um grupo outro, que me é distante ou estranho. Essas são as minhas lutas. E assumo aqui total afinidade com as autoras e autores nos quais me referenciei: meu texto é parcial, subjetivo, local. Por isso, começar uma pesquisa ativista é assumir um compromisso com o meu próprio corpo e a minha experiência.

Desse modo, dividi a dissertação em três capítulos. O primeiro aborda dois marcos da pesquisa ativista: a teoria da interseccionalidade, de Kimberlé W. Crenshaw, e a teoria decolonial, do Grupo Modernidade/Colonialidade. Entendendo-as como escritas do corpo e da experiência, interseccionalidade e decolonialidade constroem, por um lado, uma possibilidade de elaboração acadêmica das e para as mulheres negras (cis, trans, hétero, lésbicas, bis, pans, etc.) que reflete diretamente na construção política da sociedade. E, por outro lado, uma alternativa ao eurocentramento vigente nas universidades latino-americanas. A partir dessas duas teorias, passei a pensar a escrita ativista como um tipo de escrita que implica uma corpo-política e uma desobediência epistêmica.

No segundo capítulo, revivi uma experiência de opressão no contexto acadêmico e, com ajuda de Frantz Fanon, pude elaborá-la através de uma análise sobre algumas manifestações e fundamentos do eurocentramento das

universidades públicas brasileiras. Desse modo, aprofundi a discussão sobre a escrita do corpo e da experiência que formam a pesquisa ativista conversando com as obras de Conceição Evaristo e de Lélia Gonzalez. Em ambas as autoras, chama atenção o modo como teorizam a partir de suas próprias vivências e, assim, produzem *escrevivências*. Escrever é viver o que se escreve, escrever a partir da vida. Um tipo de escrita comprometida com a prática cotidiana, a práxis, a ação. É nesse sentido que relaciono a escrevivência com as ações estético-políticas, pensando ambas como possibilidades de pesquisa ativista.

Por fim, no terceiro capítulo produzo uma escrevivência. Falo em primeira pessoa de modo fragmentário, misturando elementos passíveis de teorização, memórias e ficções. Uma escrita literária que busca, também, uma possibilidade de respiro no interior de uma universidade tão homogeneizante, que tudo reduz a artigos e ensaios descorporificados, deixando de lado a poesia do cotidiano.

CAPÍTULO 1

ESCREVER COM O CORPO: TEORIA DA INTERSECCIONALIDADE E TEORIA DECOLONIAL

“A epistemologia tem sido a teoria protocolar para o domínio da discursividade no ocidente, situada numa posição de autoridade que lhe permite um julgamento bem além dos ciclos filosóficos. A epistemologia presume o direito de julgar, por exemplo, o conhecimento reivindicado por parteiras, as ontologias de povos originários, a prática médica de povos colonizados e até mesmo relatos de experiência em primeira pessoa de todos os tipos. É realístico acreditar que uma simples ‘epistemologia mestre’ possa julgar todo tipo de conhecimento originado de diversas localizações culturais e sociais? As reivindicações de conhecimento universal sobre o saber precisam no mínimo de uma profunda reflexão sobre sua localização cultural e social.”

(Linda Martín Alcoff)

1.1. TEORIA DA INTERSECCIONALIDADE

A teoria da interseccionalidade foi criada pela advogada, professora universitária e ativista afro-americana Kimberlé Williams Crenshaw, na década de 1980, como uma "conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação" (CRENSHAW, 2002, p. 177). Embora tenha sido Crenshaw a cunhar o termo em 1989, a teoria da interseccionalidade define uma condição

que antecede a nomeação da questão: a dupla vulnerabilidade social das mulheres negras, que sofrem simultaneamente pelas forças do patriarcado e do racismo. Por isso mesmo, a historiografia do feminismo negro aponta uma grande influência do manifesto de 1977 do Combahee River Collective, um coletivo de feministas negras e lésbicas, baseado em Boston, atuante entre 1974 e 1980. No texto do manifesto, as integrantes afirmam:

Acreditamos que a política sexual sob o patriarcado é tão onipresente nas vidas das mulheres negras quanto as políticas de classe e raça. Também achamos, muitas vezes, difícil separar opressões de raça, classe e sexo porque, nas nossas vidas, elas são quase sempre experimentadas simultaneamente. Nós sabemos que existe uma coisa que é uma opressão sexual-racial que nem é somente racial nem somente sexual. (COMBAHEE RIVER COLLECTIVE, 1977, sem paginação).¹

Pensar a noção de simultaneidade ou, melhor dizendo, de cruzamento de opressões no interior dos grupos minoritários é também uma responsabilidade da teoria da interseccionalidade, uma vez que essa teoria expressa o modo como as múltiplas forças da opressão podem perpassar um único corpo, se combinando e criando novas formas de oprimir. É o caso das corporeidades interpeladas por dois ou mais eixos de diferenciação, como gênero e raça, gênero e sexualidade, gênero, raça e sexualidade, etc.

Em suas palestras e entrevistas, Crenshaw costuma rememorar um acontecimento que fez com que ela se voltasse para o estudo da diferença no interior dos grupos minoritários, o que culminou no engendramento do conceito de interseccionalidade da opressão. Foi em seu primeiro ano na faculdade de direito, quando participou de um grupo de estudos com dois colegas afro-americanos. “Um deles foi o primeiro membro afro-americano aceito em uma prestigiada agremiação de estudantes de Harvard. Por essa agremiação passaram alguns dos presidentes da república [...]. A agremiação não aceitava

¹ Disponível em: <http://rodrigossilvadoo.blogspot.com/2013/11/declaracao-do-coletivo-combahee-river.html> Acesso em 02/06/2018.

negros, até o meu colega ingressar” (CRENSHAW, 2004, p. 7), conta Crenshaw. Esse colega acabou por convidar Crenshaw e o outro rapaz afro-americano para uma visita à célebre agremiação. Os convidados, então, conversaram entre si sobre o que fariam ao chegar, negros como eram, na instituição tradicionalmente branca. O colega de Crenshaw posicionou-se no sentido de que se ambos se deparassem com qualquer hostilidade iriam embora imediatamente. Eles estavam preparados para qualquer ocorrência de racismo. No dia da visita, tocaram a campainha e o anfitrião negro abriu a porta, porém saiu envergonhado, dizendo que estava constrangido, pois tinha esquecido de avisar que os convidados não poderiam entrar pela porta da frente. O colega de Crenshaw rebateu afirmando que se eles não pudessem entrar pela porta da frente, não entrariam, pois *não iriam aceitar nenhum tipo de discriminação racial*. O anfitrião, então, ponderou que não seria uma questão de discriminação racial, pois somente a Kimberlé não poderia entrar pela frente, não por ser negra, mas porque ela era uma mulher. Aí, uma surpresa, o colega de Crenshaw, o mesmo que havia afirmado não aceitar discriminações, disse: “sem problemas, vamos entrar pela porta dos fundos”. Essa situação marcou a trajetória intelectual de Crenshaw, que refletiu sobre isso naquele momento e ao longo de sua vida profissional como advogada e professora universitária ativista dos direitos humanos:

Enquanto dávamos a volta no edifício para entrar pela porta dos fundos, fiquei pensando que, embora tivéssemos assumido uma postura de solidariedade contra qualquer discriminação racial, essa solidariedade simplesmente havia desaparecido quando ficou claro que a discriminação não era racial, mas de gênero. Nesse momento, assumi um compromisso comigo mesma de entender esse fenômeno. (CRENSHAW, 2004, p. 8)

Viver uma opressão de gênero no interior de um grupo socialmente oprimido pela raça sem observar qualquer tipo de solidariedade foi a experiência mobilizadora das ações teóricas produzidas por Crenshaw a partir dali. Não é por acaso que outra de suas principais influências para a criação da teoria da

interseccionalidade tenha sido a abolicionista e ativista afro-americana Isabela Baumfree, que posteriormente adotou o nome de Sojourner Truth. A história dos primeiros anos de Sojourner Truth não é muito diferente das histórias de milhares de mulheres negras que nasceram em cativos escravagistas nos Estados Unidos do século XIX. De 1797, seu ano de nascença, até 1826, viveu sob o terror dos senhores de uma fazenda em Nova York, tendo trabalhado como qualquer mulher negra, trabalhado como qualquer homem negro, e tendo sofrido os perversos castigos destinados ao povo preto. Conseguiu escapar ainda jovem, aos 29 anos, junto com uma das filhas que teve. A partir daí, viveu seus 57 anos restantes dedicando-se à luta anti-escravidão, à luta pela reforma das prisões e à luta pelo sufrágio universal. Seu discurso mais famoso, *Eu não sou uma mulher?*,² realizado na Convenção dos Direitos das Mulheres em Akron, Ohio, em 1851, é responsável pelo que pode ser considerado, talvez, a primeira crítica interseccional da história, feita inteiramente em primeira pessoa como uma autoanálise da condição da mulher negra no século XIX:

Bem, crianças, atrevo-me a dizer algo sobre este assunto. Eu acho que quer os negros do Sul e as mulheres do Norte estão a falar sobre direitos, os homens brancos estarão em dificuldade em breve. Mas o que é isto que estão a falar? Esse homem aí há pouco disse que as mulheres precisam de ajuda para subir às carruagens e levantadas sobre as poças, e de me cederem os melhores lugares [sic]... e não sou eu uma mulher? Olhem para mim! Olhem para os meus braços! (ela arregaçou a manga direita da camisa)... Eu lavrei, plantei, colhi para os celeiros e nenhum homem podia ajudar-me – e não sou eu uma mulher? Eu posso trabalhar tanto quanto qualquer homem [...] e ser chicoteada também – e não sou uma mulher? Eu dei à luz cinco crianças e vi todas serem vendidas para a escravatura e quando chorei a minha dor de mãe, ninguém senão Jesus ouviu – e não sou eu uma mulher? (TRUTH *apud* HOOKS, 2014 [1981], p. 115)

² O discurso pode ser lido no livro “Não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo” (2014 [1981]), de Bell Hooks, p. 115. Disponível em: https://plataformagueto.files.wordpress.com/2014/12/nc3a3o-sou-eu-uma-mulher_traduzido.pdf Acesso em 19/04/2018.

A pergunta “*eu não sou uma mulher?*” apresenta uma perspectiva da diferença das mulheres negras no interior do grupo geral das mulheres. Essa diferença é costumeiramente silenciada por não ser compartilhada por *todas* as mulheres, imperando um discurso dominante sobre a identidade que não leva em conta a sua formação instável e mutável. A pergunta veio em um momento em que as mulheres negras não tinham a mesma valorização das mulheres brancas, pois eram consideradas criaturas, mercadorias, animais ou coisas aos olhos das pessoas brancas. A animalização das mulheres negras fez com que Truth, em um evento³ que tratava da pauta antiescravagismo, fosse interrompida pelo grito de um homem branco que dizia: “*eu não acredito que tu sejas realmente uma mulher*”, grito que fez com que Truth exibisse seus seios nus para provar que era sim uma mulher. A recusa da humanidade negra nunca foi uma posição rara tanto para homens quanto para mulheres brancas,⁴ ainda que o problema da universalidade do humano fosse também um entrave para a conquista de direitos civis das mulheres brancas. Estas, por vezes, tentaram impedir a fala de Truth, como na ocasião de seu discurso *Eu não sou uma mulher?* (1951). O constrangimento branco na presença de uma mulher negra que ousava disputar um espaço de fala fez com que proferissem palavras de ordem para calar a voz negra: *não a deixem falar! Não a deixem falar!* – gritavam (HOOKS, 2014, p. 115).

Em resistência às práticas do racismo naturalizado, Sojourner Truth tornou-se uma das primeiras feministas a interseccionalizar as questões das mulheres com as questões negras desde o seu próprio lugar social de mulher negra escravizada e posteriormente liberta. Em seus discursos, levou a público as diferenças entre as vidas das mulheres negras e as vidas das mulheres

³ O evento ocorreu no Indiana, EUA, possivelmente na década de 1850.

⁴ A recusa da humanidade negra, mesmo depois da abolição da escravatura e da luta pelos direitos civis nos EUA, fez com que o coletivo de mulheres negras e lésbicas Combahee River escrevesse em 1977: “Acreditamos que a política mais profunda e potencialmente mais radical vem diretamente da nossa própria identidade, em oposição a trabalhar para acabar com a opressão de outrem. No caso das mulheres negras, isso é um conceito particularmente repugnante, perigoso, ameaçador e, portanto, revolucionário, porque é óbvio, ao olhar todos os movimentos políticos que nos precederam, que qualquer um merece mais a libertação que nós mesmas. Nós rejeitamos os pedestais, a realeza, e andar dez passos atrás. Sermos reconhecidas como seres humanos, no mesmo nível, é o suficiente.” Disponível em: <http://rodrigossilvadoo.blogspot.com/2013/11/declaracao-do-coletivo-combahee-river.html> Acesso em 02/06/2018.

brancas, em especial aquela diferença que aprendeu com o cansaço do corpo: desde a infância, as mulheres negras eram forçadas a trabalhar ao lado dos homens negros e, por isso, encarnavam a tradicional pauta feminista de que as mulheres podiam ser iguais os homens no trabalho. Entretanto, os limites das lutas políticas por igualdade são muitos, exatamente porque a igualdade não leva em conta as diferenças de lugares sociais. Kimberlé Williams Crenshaw, tomando o problema da diferença de maneira central em sua teoria da interseccionalidade, mostra que carrega consigo uma aprendizagem que é ancestral, remetendo a Truth e tantas outras mulheres negras que sofreram com a escravidão, e atual, pois reivindica o próprio corpo na produção teórica, ativando memórias e ações de resistência em uma sociedade que mantém as mulheres negras às margens dos direitos civis e políticos mesmo após fim da escravidão. Talvez tenha sido justamente por essa sensibilidade própria de quem viveu e vive a opressão interseccional, por ser mulher e negra, é que tenha sido capaz de identificar a incidência da diferença, em diversos contextos discriminatórios, como um fator que faz com que certas violações de direitos humanos não sejam sequer percebidas. Crenshaw, em seu artigo *Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero* (2002), evidencia como essa diferença incide sobre grupos minoritários, afirmando que:

[...] no passado, os direitos das mulheres e as circunstâncias específicas em que essas sofrem abusos foram formulados como sendo diferentes da visão clássica de abuso de direitos humanos e portanto, marginais dentro de um regime que aspirava a uma aplicação universal. Tal universalismo, entretanto, fundamentava-se firmemente nas experiências dos homens. Consequentemente, apesar da garantia formal, a proteção dos direitos humanos das mulheres foi comprometida à medida que suas experiências poderiam ser definidas como diferentes das dos homens. Assim, quando mulheres eram detidas, torturadas ou lhes eram negados outros direitos civis e políticos, de forma semelhante como acontecia com os homens, tais abusos eram obviamente percebidos como violação dos direitos humanos. Porém, quando mulheres, sob custódia, eram estupradas, espancadas no âmbito doméstico ou quando alguma tradição lhes negava acesso à tomada de decisões, suas diferenças em relação aos

homens tornavam tais abusos 'periféricos' em se tratando das garantias básicas dos direitos humanos. (CRENSHAW, 2002, p. 172)

Para Crenshaw, a questão da universalidade é um problema com o qual o grupo das mulheres, enquanto grupo minoritário em relação ao grupo dos homens, teve e ainda tem que lidar. É possível citar exemplos que datam do século XVIII, como a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), documento resultante da Revolução Francesa, no qual não há qualquer menção às questões de gênero e, por isso, fez com que as mulheres brancas precisassem mobilizar seus esforços para, de algum modo, se sentirem reconhecidas pelos direitos civis e políticos, como mostra a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, de 1791, assinada por Olympe de Gouges⁵ – que foi guilhotinada dois anos depois por acusação de ser uma mulher desnaturada e contrarrevolucionária. É também o caso da luta pelo sufrágio feminino, historicamente uma concessão de direito ulterior ao voto masculino em dezenas de países do globo terrestre. Crenshaw, todavia, cita exemplos mais recentes, como a Carta das Nações Unidas⁶ (1945) e a Declaração Universal dos Direitos Humanos⁷ (1948), documentos que consolidaram avanços no que

⁵ Pseudônimo de Marie Gouze (1748-1793).

⁶ A Carta das Nações Unidas afirma a igualdade entre homens e mulheres já no preâmbulo do texto: “NÓS, OS POVOS DAS NAÇÕES UNIDAS, RESOLVIDOS a preservar as gerações vindouras do flagelo da guerra, que por duas vezes, no espaço da nossa vida, trouxe sofrimentos indizíveis à humanidade, e a reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano, na igualdade de direito dos homens e das mulheres, assim como das nações grandes e pequenas, e a estabelecer condições sob as quais a justiça e o respeito às obrigações decorrentes de tratados e de outras fontes do direito internacional possam ser mantidos, e a promover o progresso social e melhores condições de vida dentro de uma liberdade ampla.” (p. 3). Em seu artigo 8, enfatiza a mesma posição: “As Nações Unidas não farão restrições quanto à elegibilidade de homens e mulheres destinados a participar em qualquer caráter e em condições de igualdade em seus órgãos principais e subsidiários.” (p. 10). Ver: <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2017/11/A-Carta-das-Na%C3%A7%C3%B5es-Unidas.pdf> Acesso em 21/04/2018.

⁷ A Declaração Universal dos Direitos Humanos ratifica a Carta das Nações Unidas no que diz respeito aos direitos iguais entre homens e mulheres: “Considerando que os povos das Nações Unidas reafirmaram, na Carta da ONU, sua fé nos direitos humanos fundamentais, na dignidade e no valor do ser humano e na igualdade de direitos entre homens e mulheres, e que decidiram promover o progresso social e melhores condições de vida em uma liberdade mais ampla, [...] como o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações, com o objetivo de que cada indivíduo e cada órgão da sociedade, tendo sempre em mente esta Declaração, se esforce, através do ensino e da educação, por promover o respeito a esses direitos e liberdades, e, pela adoção de medidas progressivas de caráter nacional e internacional, por assegurar o seu reconhecimento e a sua observância universal e efetiva, tanto entre os povos dos próprios

diz respeito ao trato institucional da igualdade de gênero, pois a garantiram como um princípio universal. Crenshaw afirma que, se no passado a diferença das mulheres foi um fator que justificava a exclusão e a inacessibilidade a direitos básicos, esses documentos mais recentes certificam “a responsabilidade que qualquer instituição de direitos humanos tem de incorporar uma análise de gênero em suas práticas” (CRENSHAW, 2002, p. 172). Além da consideração das questões de gênero, esses documentos baseiam-se também no princípio da igualdade racial. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, inclusive, proíbe a escravidão e qualquer forma de tráfico humano entre os países membros da ONU.⁸ Entretanto, mesmo em documentos mais recentes, como aquele desenvolvido pela Convenção Internacional para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (1965),⁹ não há nenhuma referência à possibilidade de discriminações combinadas, visto que sexismo e racismo são compreendidos como fenômenos distintos. Crenshaw afirma o seguinte:

Como a proteção dos direitos civis e políticos é garantia básica dos direitos humanos, aspectos da discriminação racial que mais se assemelhavam à negação da cidadania plena, do tipo *apartheid*, foram enquadrados nos parâmetros prevalecentes dos direitos humanos. Entretanto, como no caso da discriminação de gênero, as noções de diferença, também aí, limitam a possível expansão das garantias de direitos humanos ligados à raça aos contextos em que a discriminação se pareça mais com a negativa formal, *de jure*, dos direitos civis e políticos. A discriminação que não se enquadra nesse modelo-padrão pode às vezes ser tratada como “excessivamente diferente” das experiências formais do tipo *apartheid* para que possam constituir abuso de direitos humanos. (CRENSHAW, 2002, p. 172).

Estados-Membros, quanto entre os povos dos territórios sob sua jurisdição. Artigo I - Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.” (p. 3 e p. 4). Ver: <http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf> Acesso em 21/04/2018.

⁸ O texto é o seguinte: “Artigo IV - Ninguém será mantido em escravidão ou servidão; a escravidão e o tráfico de escravos serão proibidos em todas as suas formas.” (p. 5). Ver: <http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf> Acesso em 21/04/2018.

⁹ O documento pode ser lido no site: <http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/comite-brasileiro-de-direitos-humanos-e-politica-externa/ConvIntElimTodForDiscRac.html> Acesso em 21/04/2018.

Embora o documento produzido nessa convenção tenha desenvolvido uma importante diretriz para o tratamento das questões raciais entre os países membros da ONU, sobretudo no momento histórico em que a África do Sul vivia o regime de *apartheid*, Crenshaw afirma que o pensamento sobre a discriminação por raça, mesmo em esferas especializadas na discussão de direitos humanos, é ainda limitado a uma certa expressão do racismo, que é a negação de direitos civis ou políticos decorrente de regimes explicitamente segregacionistas. A consequência disso é que, em países que preveem a igualdade independente de raça em suas legislações, punindo fenômenos explícitos de ódio racial, manifestações de racismo interseccionado com outras fontes de opressão, como gênero ou sexualidade, podem não ser identificadas em práticas efetivas.¹⁰ A fim de colaborar para a resolução dessa questão, Crenshaw elabora dois conceitos que tratam da invisibilização da diferença no interior dos grupos minoritários, atentando especificamente para a dimensão de gênero do racismo. O primeiro é o de *superinclusão* e o segundo é o de *subinclusão*. A superinclusão trata de situações nas quais uma "condição imposta de forma específica ou desproporcional a um subgrupo de mulheres" é abordada apenas como um problema de mulheres. Nessa medida, as nuances que tornam o problema interseccional são suprimidas pela estrutura de gênero sem qualquer esforço para o reconhecimento do papel do racismo ou de outro modo de discriminação exercido em tal contexto. A abordagem superinclusiva acaba por perder aspectos fundamentais do exercício da violência, o que faz com que análises efetivas não possam ser produzidas. Por isso, a reparação diante da condição abusiva tende a ser tão "anêmica quanto é a compreensão na qual se apoia a intervenção" (CRENSHAW, 2002, p. 175). Para exemplificar,

¹⁰ Essa abordagem institucional do racismo e do sexismo é radicalmente modificada na Conferência de Durban, em 2001, que em seu documento passa a prever a integração de uma perspectiva de gênero nas políticas, estratégias e programas de ação contra o racismo: "Estamos convencidos de que o racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata revelam-se de maneira diferenciada para mulheres e meninas, e podem estar entre os fatores que levam a uma deterioração de sua condição de vida, à pobreza, à violência, às múltiplas formas de discriminação e à limitação ou negação de seus direitos humanos. Reconhecemos a necessidade de integrar uma perspectiva de gênero dentro das políticas pertinentes, das estratégias e dos programas de ação contra o racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata com o intuito de fazer frente às múltiplas formas de discriminação" (p. 24). Disponível em: http://agenciapatriciagalvao.org.br/wp-content/uploads/2009/08/conf_durban.pdf Acesso em 02/06/2018.

Crenshaw cita o problema do tráfico de mulheres no pacífico asiático, tradicionalmente associado ao gênero, mas que liga-se também a aspectos de raça e classe social, o que faz com que uns subgrupos de mulheres sejam traficados e outros não.

Um exemplo mais próximo do exercício da superinclusão aparece em uma abordagem da Marcha das Vadias que considera suas pautas como pautas “de todas as mulheres”, uma vez que o assédio, a violência sexual e a culpabilização das vítimas são problemas especificamente femininos e podem acometer qualquer mulher. Essa assertiva limita a compreensão do problema da violência contra as mulheres, uma vez que as mulheres negras são as que mais sofrem com, senão todas, a maior parte das formas de violência destinadas às mulheres, como a violência doméstica, a mortalidade materna, a violência obstétrica, os estupros, as mortes por agressão e os homicídios. Inclusive, o problema do feminicídio diminuiu 9,8% entre as mulheres brancas e aumentou 54,2% entre as mulheres negras entre 2003 e 2013, como mostra o gráfico a seguir:

Mulheres negras e violência no Brasil



■ 58,86% das mulheres vítimas de violência doméstica.

Balanco do Ligue 180 - Central de Atendimento à Mulher/2015

■ 53,6% das vítimas de mortalidade materna.

SIM/Ministério da Saúde/2015

■ 65,9% das vítimas de violência obstétrica.

Cadernos de Saúde Pública 30/2014/Fiocruz

■ 68,8% das mulheres mortas por agressão.

Diagnóstico dos homicídios no Brasil (Ministério da Justiça/2015)

■ Duas vezes mais chances de serem assassinadas que as brancas.

Taxa de homicídios por agressão: 3,2/100 mil entre brancas e 7,2 entre negras (Diagnóstico dos homicídios no Brasil, Ministério da Justiça/2015)

■ Entre 2003 e 2013, houve uma queda de 9,8% no total de homicídios de mulheres brancas, enquanto os homicídios de negras aumentaram 54,2%

Mapa da Violência 2015: Homicídio de Mulheres no Brasil (Flacso, OPAS-OMS, ONU Mulheres; SPM/2015)

■ 56,8% das vítimas de estupros registrados no Estado do Rio de Janeiro em 2014

Dossiê Mulher RJ (ISP/2015)

Créditos: Luciana Araujo/Agência Patrícia Galvão

Imagem: infográfico “dossiê feminicídio: mulheres negras e violência no Brasil”¹¹

¹¹ Disponível em: <http://www.agenciapatriciagalvao.org.br/dossies/violencia/violencias/violencia-e-racismo/> Acesso em 31/05/2018.

Esses dados mostram que é preciso compreender a diferença racial como motivadora do ódio na violência de gênero, o que não foi devidamente abordado nas Marchas das Vadias. Além disso, a constante associação das mulheres negras às violações de direitos humanos, à marginalização social, política e econômica, faz com que haja um maior interesse em reivindicar os lugares sociais de médicas ou doutoras, ao invés do lugar de vadia.¹² O puritanismo ao qual as mulheres brancas são associadas nunca foi um problema das mulheres negras, pois a luxúria, “a cor do pecado”, a hipersexualização foi o lugar social das mulheres negras pelo menos desde o início da diáspora africana. Nesse quadro, as roupas curtas não são qualquer subversão para as comunidades negras das favelas ou guetos, pelo contrário, são mais um lugar comum.

No conceito de subinclusão, por sua vez, um subconjunto de mulheres se depara com um problema, “em parte por serem mulheres, mas isso não é percebido como um problema de gênero, porque não faz parte da experiência das mulheres dos grupos dominantes”, afirma Crenshaw (2002, p. 175). Dito de outra forma, a subinclusão trata de um problema de gênero que não é lido como um problema de gênero porque não afeta mulheres brancas de classes abastadas. A subinclusão também pode ocorrer entre mulheres e homens do mesmo grupo étnico ou racial. Crenshaw aprofunda:

Com frequência, parece que, se uma condição ou problema é específico das mulheres do grupo étnico ou racial e, por sua natureza, é improvável que venha a atingir os homens, sua identificação como problema de subordinação racial ou étnica fica comprometida. Nesse caso, a dimensão de gênero de um problema o torna invisível enquanto uma questão de raça ou etnia. O contrário, no entanto, raramente acontece. Em geral, a discriminação racial que atinge mais diretamente os homens é percebida como parte da categoria das discriminações

¹² Essa é uma posição defendida por Ana Flávia Magalhães Pinto no artigo *Do trágico ao épico: a Marcha das Vadias e os desafios políticos das mulheres negras* (2013). Disponível em: <https://www.geledes.org.br/do-tragico-ao-epico-a-marcha-das-vadias-e-os-desafios-politicos-das-mulheres-negras/> Acesso em 02/05/2018.

raciais, mesmo que as mulheres não sejam igualmente afetadas por ela. (2002, p. 175)

Desse modo, vemos que a não identificação da discriminação interseccional acaba, de uma maneira ou de outra, nublando compreensões mais detidas acerca da realidade das mulheres negras, seja no grupo das mulheres, pois a prioridade é pensar a realidade das mulheres brancas, seja no grupo dos negros, pois a prioridade é pensar a realidade dos homens negros. É possível ainda adicionar o fator sexualidade e, então, as mulheres negras e lésbicas têm sua situação ainda mais inacessível às estratégias políticas tradicionais baseadas em identidades estáveis. Ainda que a priorização de mulheres brancas no feminismo ou homens negros no movimento negro não seja explícita, as tentativas de padronização da opressão que tentam torná-la homogênea fixando grupos opressores e oprimidos, acabam por esconder algumas das principais nuances da violência. Em outras palavras, as violências que escapam ao modelo tradicional: homens oprimem mulheres, brancos oprimem negros, heterossexuais oprimem homossexuais, etc., não são reconhecidas e, por isso, não podem ter seus efeitos mensurados e atenuados por qualquer política. Não interseccionalizar a compreensão da violência é o mesmo que mantê-la bem preservada para que continue acontecendo, a esse fim servem tanto a superinclusão quanto a subinclusão: à continuidade das violações. Um exemplo pode ser observado na inserção das mulheres no mercado de trabalho brasileiro, que garantiu espaço nas instituições públicas e privadas quase que exclusivamente para as mulheres brancas. O governo, através de publicação do Ministério do Trabalho,¹³ anuncia que mulheres ganharam espaço no mercado de trabalho nos últimos 50 anos. Quer dizer, pode-se inferir que seria um resultado direto das políticas feministas contemporâneas que visam a inclusão social das mulheres no espaço público, além da equidade econômica entre homens e mulheres. Todavia, a afirmativa é falaciosa. O que se pode realmente afirmar é: as mulheres brancas têm conquistado espaço no mercado de trabalho, enquanto as mulheres negras

¹³ Cf.: <http://www.brasil.gov.br/economia-e-emprego/2017/03/mulheres-ganham-espaco-no-mercado-de-trabalho> Acesso em 02/06/2018.

sofrem com o desemprego, o subemprego e a baixa escolaridade.¹⁴ A ênfase governamental (para fazer com que o país pareça fiel aos tratados internacionais) na equidade no mercado de trabalho não leva em conta o modo como a diferenciação racial interfere na assimilação do gênero, fazendo com que mulheres brancas sejam aceitas e requisitadas e mulheres negras, excluídas. Como consequência, temos a divulgação de resultados incompletos, que não informam nem apontam para uma real transformação nas vidas de certos subgrupos de mulheres. Se políticas públicas forem pensadas a partir de tais resultados, serão do mesmo modo incompletas e imprecisas, por isso não produzirão resultados positivos no sentido de propor melhorias para os subgrupos de mulheres que não são impactados pela suposta conquista do grupo das mulheres em geral. Das duas uma: ou as mulheres negras continuam “não sendo mulheres”, como sugeriam os escravocratas do século XIX, e por isso não são especificamente consideradas nesse tipo de abordagem, ou é preciso interseccionalizar o modo de olhar para os problemas sociais, considerando que aspectos como raça e classe modificam a vivência do gênero no campo social. *Diferenças fazem diferença*, como pensa Crenshaw:

Considerando que a discriminação racial é frequentemente marcada pelo gênero, pois as mulheres podem às vezes vivenciar discriminações e outros abusos dos direitos humanos de uma maneira diferente dos homens, o imperativo de incorporação do gênero põe em destaque as formas pelas quais homens e mulheres são diferentemente afetados pela discriminação racial e outras intolerâncias correlatas. [...] Em segundo lugar, a lógica da incorporação da perspectiva de gênero, ou seja, focalizar a diferença em nome de uma maior inclusão, aplica-se tanto às diferenças entre as mulheres como às diferenças entre mulheres e homens. Há um reconhecimento crescente de que o tratamento simultâneo das várias 'diferenças' que caracterizam os problemas e dificuldades de diferentes grupos de mulheres pode operar no sentido de obscurecer ou de negar a proteção aos direitos humanos que todas as mulheres deveriam ter. Assim, como é verdadeiro o fato de que todas as mulheres estão, de

¹⁴ Cf.: <https://www.geledes.org.br/a-mulher-negra-no-mercado-de-trabalho-a-pseudoequidade-marcada-pela-discriminacao-da-sociedade-e-a-midia-no-seculo-21/> Acesso em 31/05/2018.

algum modo, sujeitas ao peso da discriminação de gênero, também é verdade que outros fatores relacionados a suas identidades sociais, tais como classe, casta, raça, cor, etnia, religião, origem nacional e orientação sexual, são 'diferenças que fazem diferença' na forma como vários grupos de mulheres vivenciam a discriminação. Tais elementos diferenciais podem criar problemas e vulnerabilidades exclusivos de subgrupos específicos de mulheres, ou que afetem desproporcionalmente apenas algumas mulheres. (CRENSHAW, 2002, p. 173)

Assim, Crenshaw defende que se as questões específicas de gênero não podem mais ser uma justificativa para a negação de direitos humanos das mulheres, também as diferenças entre as mulheres não podem ser um motivo para a marginalização ou negação de direitos humanos de algumas mulheres, assim como as diferenças entre negros não podem ser um motivo para a marginalização ou negação de direitos humanos de alguns negros. Interessa notar que essas reflexões são resultado de posição e contato, de experiência do corpo de mulher negra com a sociedade sexista e racista, e, por isso, se constituem como escrita ativista, uma escrita do corpo, da experiência, uma devolução propositiva à violência multifacetada da sociedade contra corpos não-hegemônicos.

1.2. TEORIA DECOLONIAL

A teoria decolonial foi criada por um conjunto de intelectuais latino-americanos disperso por diversas universidades das Américas, como movimento espontâneo do Grupo Modernidade/Colonialidade, fundado no final da década de 1990. De acordo com Luciana Ballestrin, em seu artigo *América Latina e o giro decolonial* (2013), “o coletivo realizou um movimento epistemológico fundamental para a renovação crítica e utópica das ciências sociais na América Latina no século XXI: a radicalização do argumento pós-colonial” (p. 89). Observando uma relação inextrincável entre a modernidade e a colonialidade, o giro decolonial descreve uma tomada de posição que, além de questionar a

supremacia europeia constantemente renovada pelas relações de poder e pela formulação do saber e do ser no mundo contemporâneo, propõe uma transcendência da subordinação pela elaboração teórica dos grupos diretamente afetados pelas investidas coloniais. Desse modo, a teoria decolonial é reflexo de discussões que acontecem pelo menos desde o fim da II Guerra Mundial, com a teoria pós-colonial.

Antecedente da decolonialidade, o pós-colonialismo surgiu no contexto de pós-guerra e, ao mesmo tempo, de independência de colônias europeias em territórios africanos e asiáticos. Como escola de pensamento, ancorou-se na identificação da relação opositiva entre colonizador e colonizado, denunciando a dominação e a opressão dos povos originários pelos seus invasores. Ballestrin afirma que a “fixação binária de identidades essencializadas foi rompida” (p. 91) por Memmi, Said, Spivak e Bhabha e, por outro lado, mantida no que Mignolo chamou de “diferença colonial”,¹⁵ que trata da diferença cultural transposta para valores e hierarquias raciais, patriarcais e geopolíticas. De uma maneira ou de outra, a relação colonial é sempre marcada por uma fratura, pois acontece na impossibilidade mesma de constituição de identidades plenas, como pensou Fanon em 1961. A autora também afirma que, além de Fanon, houveram precursores do argumento pós-colonial na América Latina pelo menos desde o século XIX, com inúmeros textos de escritores, políticos e ativistas sobre o sentido da colonização ibérica.

¹⁵ Em entrevista para a Revista do Instituto Humanitas Unisinos, realizada em 2013, Walter Mignolo afirma que: “A diferença colonial é fácil de entender e fundamental para entender o básico do projeto modernidade/colonialidade. Na “/” [barra] que une e separa modernidade e colonialidade, cria-se e estabelece-se a diferença colonial. Não a diferença cultural, mas a transformação da diferença cultural em valores e hierarquias: raciais e patriarcais, por um lado, e geopolíticas, pelo outro. Noções como “Novo Mundo”, “Terceiro Mundo”, “Países Emergentes” não são distinções ontológicas, ou seja, provêm de regiões do mundo e de pessoas. São classificações epistêmicas, e quem classifica controla o conhecimento. A diferença colonial é uma estratégia fundamental, antes e agora, para rebaixar populações e regiões do mundo. Como transforma diferenças em valores, dessa maneira, pela diferença colonial, a América Latina não é apenas diferente da Europa; desde Buffon e Hegel, é uma zona inferior do mundo com suas populações e suas faunas, seus crocodilos e seus pântanos. E assim em tudo. Os asiáticos não são amarelos. Foram decretados amarelos por Lineu e hierarquizados por Kant. Os chineses sabem que foram classificados e hierarquizados amarelos e disso não se esquecem. Tampouco os japoneses, embora tenham outra estratégia. A classificação e a hierarquização é um assunto epistêmico na construção da colonialidade do poder.” Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5253 Acesso em 03/06/2017.

Há um consenso entre estudiosos do pós-colonialismo no sentido da importância atribuída às produções de Césaire, Memmi e Fanon, pois eles foram “os porta-vozes que intercederam pelo colonizado quando este não tinha voz” (BALLESTRIN, 2013, p. 92). Nesse sentido, as obras de especial destaque são: *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador* (1947), de Albert Memmi, *Discurso sobre o colonialismo* (1950), de Césaire, e *Os condenados da terra* (1961), de Franz Fanon. Posteriormente, a obra *Orientalismo* (1978), de Edward Said somou-se a esses clássicos. Outro marco do pós-colonialismo é a fundação, na década de 1970, do Grupo de Estudos Subalternos,¹⁶ liderado por Ranajit Guha, que contou também com Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak, responsáveis por mostrar que o colonialismo não era apenas um fenômeno circunscrito a um momento econômico ou político, mas que havia nele uma dimensão epistêmica vinculada:

[...] ao nascimento das ciências humanas, tanto no centro quanto na periferia. Quase todos os autores mencionados argumentaram que as humanidades e as ciências sociais modernas criaram um imaginário sobre o mundo social do “subalterno” (o oriental, o negro, o índio, o camponês) que não somente serviu para legitimar o poder imperial no nível econômico e político, mas também contribuiu para criar os paradigmas epistemológicos dessas ciências e gerar as identidades (pessoais e coletivas) dos colonizadores e colonizados [...]. (CASTRO-GÓMEZ *apud* BALLESTRIN, 2013, p. 93)

O Grupo de Estudos Subalternos foi uma grande influência para a criação do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, cuja dissolução em 1998 envolveu uma forte crítica à manutenção do eurocentrismo nos dois grupos, tendo alavancado a criação do Grupo Modernidade/Colonialidade, no mesmo ano. Ballestrin afirma que, naquele momento, Walter Mignolo já acreditava que

¹⁶ “O termo ‘subalterno’ fora tomado emprestado de Antonio Gramsci e entendido como classe ou grupo desagregado e episódico que tem uma tendência histórica a uma unificação sempre provisória pela obliteração das classes dominantes.” (BALLESTRIN, 2013, p. 92-93).

os trabalhos de Guha, Spivak e Bhabha não deveriam simplesmente ser traduzidos e tomados como referenciais inquestionáveis para a realização de análises específicas da América Latina. Se, para esses autores, o lócus de enunciação estaria vinculado a suas heranças coloniais britânicas, era preciso encontrar aqui, na América Latina, o próprio lócus enunciativo. Mignolo defendeu duramente que os estudos culturais, pós-coloniais e subalternos não conseguiram romper com os autores eurocêntricos (BALLESTRIN, 2013, p. 95). Essa tarefa foi abraçada, então, pelo Grupo Modernidade/Colonialidade, que tinha como integrantes Anibal Quijano, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Immanuel Wallerstein, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, Arthuro Escobar, Fernando Coronil, Catherine Walsh, Boaventura Santos e Zulma Palermo.

Alguns dos conceitos fundamentais desenvolvidos pelo grupo Modernidade/Colonialidade tratam da tríade “poder/ser/saber”, eles são:

- 1) Colonialidade do poder: elaborado por Aníbal Quijano, em 1989, entende que “as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não findaram com a destruição do colonialismo” (BALLESTRIN, 2013, p. 99). Pelo contrário, elas se contemporizam em processos que supostamente deveriam ter sido superados pela modernidade. A colonialidade, assim, se expressa em um amplo controle econômico, político e social que não se efetiva mais através de administrações coloniais propriamente ditas, mas através de um *rastro colonial* deixado ao término dessas administrações. Nesse sentido, há um controle da autoridade, da natureza e dos recursos naturais, do gênero e da sexualidade, da raça e da distribuição do trabalho, da subjetividade e do conhecimento.
- 2) Colonialidade/modernidade: o conceito de modernidade/colonialidade surge da constatação da indissociabilidade entre a modernidade e a colonialidade. De modo que a ideia de modernidade só faz sentido na

medida em que é associada à noção colonial de raça, pois ambas são nutridas por uma construção da diferença por meio da valoração hierárquica que define a humanidade branca e animalidade indígena/negra/oriental. É importante ressaltar que, ao fator racial, soma-se o fator de gênero e de trabalho. Todavia, a raça emerge como um princípio fundamentalmente organizador das sociedades coloniais porque o seu significado, na compreensão moderna, “não tem história conhecida antes da América” (BALLESTRIN, 2013, p. 101).

- 3) Geopolítica do conhecimento: assinala a distribuição geopolítica dos saberes, de modo a detectar as periferias fornecedoras de experiência e os centros elaboradores de conceitos para tornar a experiência inteligível, estes últimos sempre revestidos de “neutralidade, objetividade e universalidade” (GROSFOGUEL, 2010, p. 408). Grosfoguel, em pelos menos dois de seus escritos,¹⁷ defende que todo o conhecimento do mundo é reduzido à produção de saber de apenas cinco países do globo terrestre: França, Alemanha, Inglaterra, Itália e Estados Unidos, o que demonstra um provincianismo camuflado de universalidade. Nas palavras do autor:

se a teoria emerge de uma conceituação baseada nas experiências e sensibilidades sócio-históricas concretas, assim como a concepção de mundo desses espaços e corpos sociais particulares, então as teorias científicas sociais ou qualquer outra teoria limitada à experiência e visão de mundo de somente cinco países no mundo são, para dizer o mínimo, provincianas. Mas esse provincianismo se disfarça debaixo de um discurso de “universalidade”. A pretensão é que o conhecimento produzido por homens desses cinco países tenha o mágico efeito de apresentar uma capacidade universal: suas teorias são supostamente

¹⁷ Esses escritos são: *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global* (2010) e *A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI* (2016).

suficientes para explicar as realidades sócio-históricas do restante do mundo. (GROSFOGUEL, 2016, p. 27)

À essa crítica, Grosfoguel sobrepõe a posição das intelectuais feministas chicanas e negras e também dos estudiosos terceiro-mundistas que afirmam que “falamos sempre a partir de hierarquias de classe, sexuais, de gênero, espirituais, linguísticas, geográficas e raciais” (2010, p. 408). Lembra também que a feminista Donna Haraway (1988), afirma que nossos conhecimentos são sempre situados. Grosfoguel opta, então, por pensar o problema da geopolítica do conhecimento através de uma concepção de “corpo-política do conhecimento”, concepção esta que equivale ao lócus de enunciação do sujeito que fala.¹⁸ Em outras palavras, Grosfoguel, ao ecoar o problema da neutralidade/objetividade/universalidade da ciência, propõe a inserção do corpo generificado, sexualizado, racializado e territorializado no ato de fala. Assim:

Na filosofia e nas ciências ocidentais, aquele que fala está sempre escondido, oculto, apagado da análise. A “egopolítica do conhecimento” da filosofia ocidental sempre privilegiou o mito de um “Ego” não situado. O lugar epistemológico étnico-racial/sexual/de gênero e o sujeito enunciator encontram-se, sempre, desvinculados. Ao quebrar a ligação entre o sujeito da enunciação e o lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero, a filosofia e as ciências ocidentais conseguem gerar um mito sobre um conhecimento universal verdadeiro que encobre, isto é, que oculta não só aquele que fala como também o lugar epistêmico geopolítico e corpo-político das estruturas de poder/conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia. (GROSFOGUEL, 2010, p. 408-409)

¹⁸ Grosfoguel diferencia “lócus de enunciação” de “lugar social” (que opera como o “lugar de fala” na obra de Djamila Ribeiro): “Eis que se torna importante distinguir ‘lugar epistêmico’ e ‘lugar social’. O fato de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir de um lugar epistêmico subalterno. Justamente, o êxito do sistema-mundo colonial/moderno reside em levar os sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença colonial a pensar epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes.” (GROSFOGUEL, 2010, p. 408-409)

Desse modo, geopolítica do conhecimento implica racializar, sexuar, territorializar a produção de saber.

- 4) Giro decolonial: termo cunhado por Nelson Maldonado-Torres que significa o movimento de resistência “teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade” (BALLESTRIN, 2013, p. 105). Ele se diferencia do pensamento pós-colonial justamente por buscar suas origens em outras fontes epistemológicas que não as ocidentais, atentando para um pensamento fronteiriço que “não ignora o pensamento da modernidade, mas que não pode tampouco subjugar-se a ele, ainda que tal pensamento moderno seja de esquerda ou progressista” (MIGNOLO *apud* BALLESTRIN, 2013, p. 106).

Tendo apresentado as diversidades conjunturais dos pós-coloniais e dos decoloniais, cabe também enaltecer que o uso do termo “decolonial” ao invés de “descolonial” é uma indicação, por exemplo, de Walter Mignolo, para diferenciar os propósitos específicos da experiência latino-americana, sobretudo no que diz respeito à produção discursiva do Grupo Modernidade/Colonialidade, da luta por descolonização e dos estudos pós-coloniais. Também a teórica argentina Catherine Walsh defendeu a distinção entre “decolonial” e “descolonial” através da análise do prefixo “des”, indicador de “desfeitura” ou “inversão” decorrentes de uma “superação”. Ou seja, o prefixo “des” carregaria a ideia de uma passagem do período colonial para o descolonial. Vimos que a teoria decolonial defende que essa “passagem” nunca ocorreu, pois a colonialidade permanece atravessando e constituindo as relações sociais. Assim, uma distinção analítica entre colonialismo e colonialidade pode ser feita da seguinte maneira: o colonialismo circunscreve um período histórico específico, a colonialidade denota a permanência e a atualização de um *ethos* colonial mesmo após o fim

do período colonial propriamente dito.¹⁹ Do mesmo modo, descolonização e decolonialidade também não se confundem: no primeiro termo, há a compreensão da superação do colonialismo associada às lutas anticoloniais, das quais decorreram a independência política das antigas colônias. O segundo termo pressupõe um projeto político, ontológico e epistemológico de transcendência da colonialidade, subvertendo os padrões coloniais.

1.3 UMA POSSIBILIDADE DE ESCRITA ATIVISTA ATRAVÉS DA CORPO-POLÍTICA DO CONHECIMENTO E DA DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA

Parte fundamental do trajeto teórico que pretendo percorrer neste tópico e no decorrer desta dissertação ancora-se em uma resposta à geopolítica do conhecimento: a *desobediência epistêmica*. Expressão utilizada por Walter D. Mignolo em seu texto *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política* (2007), a desobediência epistêmica desloca a geopolítica da razão do eixo ocidental europeu para os povos originários, as comunidades tradicionais e os territórios de resistência ao racismo, ao patriarcado, ao heterossexismo, etc. É, nesse sentido, uma forma de escrita ativista por excelência, pois pertence aos fluxos identitários não coloniais, atrelando-se à práxis da vida política como fonte primária de reflexões. Importa retomar que o sentido da palavra *identidade* reivindicado aqui não se

¹⁹ De acordo com Quijano: “Colonialidade é um conceito diferente de, ainda que vinculado a, Colonialismo. Este último refere-se estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial. [...] O colonialismo é, obviamente, mais antigo, enquanto a Colonialidade tem vindo a provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradoura que o colonialismo. Mas foi, sem dúvida, engendrada dentro daquele e, mais ainda, sem ele não poderia ser imposta na intersubjetividade do mundo tão enraizado e prolongado.” Cf.: Quijano, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: Epistemologias do sul. Boaventura de Souza Santos, Maria Paula Meneses (Orgs.), Coimbra: Almedina, 2010, p. 73. Em outra definição de colonialidade, María Lugones conceitua: “Ver a colonialidade é ver a poderosa redução de seres humanos a animais, a inferiores por natureza, em uma compreensão esquizoide de realidade que dicotomiza humano de natureza, humano de não-humano, impondo assim uma ontologia e uma cosmologia que, em seu poder e constituição, indeferem a seres desumanizados toda humanidade, toda possibilidade de compreensão, toda possibilidade de comunicação humana”. Cf.: Lugones, María. Rumo a um feminismo descolonial. Estudos Feministas, Florianópolis: 2014, p. 946.

compromete em nenhuma instância com postulados essencialistas, fixos e imutáveis.²⁰ Antes, quer trazer à tona que, tal como para Mignolo, o pensamento decolonial e, acrescento, também a escrita ativista carregam a sua tensão vital na mente e nos corpos afrodescendentes, indígenas e mestiços. Decorrem, por isso, de memórias que marcam afetos através de gerações, o que significa afirmar: o pensamento decolonial possui uma vida que brota de uma memória corporal geracional,²¹ o que também é fonte da escrita ativista. Desse modo, sua

²⁰ Cumpre diferenciar a “política de identidade” da “identidade em política”, segundo Mignolo: “Não há, pois, necessidade de argumentar que a política de identidade se baseia na suposição de que as identidades são aspectos essenciais dos indivíduos, que podem levar à intolerância, e de que nas políticas identitárias posições fundamentalistas são sempre um perigo. Uma vez que concordo parcialmente com tal visão de política de identidade – da qual nada é isento, já que há políticas identitárias baseadas nas condições de ser negro ou branco, mulher ou homem, em homossexualidade e também em heterossexualidade –, é que construo meu argumento na relevância extrema da identidade em política. *E a identidade em política é relevante não somente porque a política de identidade permeia, como acabei de sugerir, todo o espectro das identidades sociais, mas porque o controle da política de identidade reside, principalmente, na construção de uma identidade que não se parece como tal, mas como a aparência “natural” do mundo.* Ou seja, ser branco, heterossexual e do sexo masculino são as principais características de uma política de identidade que denota identidades tanto similares quanto opostas como essencialistas e fundamentalistas. No entanto, a política identitária dominante não se manifesta como tal, mas através de conceitos universais abstratos como ciência, filosofia, Cristianismo, liberalismo, Marxismo e assim por diante”. Cf.: MIGNOLO, W. “Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política”. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, p. 287-324, 2008. p.289. (*Grifo meu*). E também: “Brancura e teoria política, em outras palavras, são transparentes, neutras e objetivas, enquanto que Cores e teoria política são essencialistas e fundamentalistas. *A opção decolonial desqualifica essa interpretação.* Ao ligar a descolonialidade com a identidade em política, a opção decolonial revela a identidade escondida sob a pretensão de teorias democráticas universais ao mesmo tempo que constrói identidades racializadas que foram erigidas pela hegemonia das categorias de pensamento, histórias e experiências do ocidente (mais uma vez, fundamentos gregos e latinos de razão moderna/ imperial)”. Idem, p. 297, *grifo meu*. Quanto a esta discussão cf. ainda: RIBEIRO, D. O que é lugar de fala? – Belo Horizonte: Letramento Justificando, 2017. p. 30 e 31.

²¹ Antes de Mignolo, Lélia Gonzalez estabelece um paralelo entre as noções de consciência e memória que pode contribuir para elucidação do que entendo estar em questão aqui. Isso se interpretarmos a ideia de consciência em alinhamento com a produção discursiva epistêmica ocidental e a ideia de memória como lugar de resistência frente aos apagamentos epistemicidas produzidos por essa mesma consciência branca ou embranquecida: “A gente tá falando das noções de consciência e de memória. Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí, das duas, também chamado de dialética. E, no que se refere à gente, à crioula, a gente saca que a consciência faz tudo prá nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela prá tudo nesse sentido. Só que isso tá aí... e fala.” Cf.: GONZALEZ, L. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244. p. 226-227.

geo-política ou corpo-política nasce de uma semântica da carne, ou ainda, de uma carnalidade específica.

O pensamento decolonial não pode ser, portanto, fundado ou dependente do aparato das experiências brancas conceitualizadas na herança vocabular do grego/latim:

Sem tomar essa medida e iniciar esse movimento, não será possível o desencadeamento epistêmico e, portanto, permaneceremos no domínio da oposição interna aos conceitos modernos e eurocentrados, enraizados nas categorias de conceitos gregos e latinos e nas experiências e subjetividades formadas dessas bases [...]. (MIGNOLO, 2007, p.288).²²

Isso se dá, sobretudo, porque a escrita decolonial é pulsionada pela possibilidade de transcendência da diferença colonial, o que só pode ser efetivado desde “uma perspectiva de subalternidade, de descolonização e, portanto, a partir de um novo terreno epistemológico onde o pensamento de fronteira é exercido” (MIGNOLO *apud* LUGONES, 2014, p. 947). O pensamento de fronteira citado por Mignolo é um tipo de pensamento marcado por um lócus de enunciação fraturado, tal como pensou Glória Anzaldúa em suas análises sobre o corpo mestiço ou mesmo as teóricas da interseccionalidade sobre a condição das mulheres negras, que produzem uma “restituição do saber subalterno” (idem). Foi isso que a Lélia Gonzales viu ao trazer o seu pretuguês

²² Para Mignolo, o conhecimento ocidental, ou o que designa de “razão imperial”, é compreendido como: “o conhecimento que foi construído nos fundamentos das línguas grega e latina e das seis línguas imperiais européias (também chamadas de vernáculos) e não o árabe, o mandarim, o aymara ou bengali, por exemplo”. Cumpre ressaltar, porém, que não está em curso no argumento do autor uma deslegitimação de toda teoria pensada neste sistema semântico: “Creio que ficará claro para leitores razoáveis que afirmar a co-existência do conceito decolonial não será tomado como deslegitimar as idéias críticas européias ou as idéias pós-coloniais fundamentadas em Lacan, Foucault e Derrida”. Ou ainda: “Essa é a opção decolonial que alimenta o pensamento decolonial ao imaginar um mundo no qual muitos mundos podem co-existir”. MIGNOLO, W. “Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política”. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, p. 287-324, 2008. p. 290, 288, 296 respectivamente.

para scandalizar a cena acadêmica.²³ O que está em jogo é a afirmação de outras línguas que encontram o seu fazer no Candomblé, na Capoeira, no Vudú, no Rastafarianismo²⁴ ou mesmo aqui no exercício da escrita ativista deste texto que reclamará como fonte referencial a experiência do meu corpo, por excelência lugar de eco e memória da ancestralidade negra.

Assim, a desobediência epistêmica é performada quando a matriz epistemológica da Modernidade/colonialidade é recusada como parâmetro legitimador ou deslegitimador da produção de saber/conhecimento. De modo que, a um só tempo, a desobediência epistêmica tanto rejeita a matriz disciplinar colonial quanto desvela seus marcadores identitários hegemônicos.

Um emblemático caso de desobediência epistêmica é relatado por Mignolo na passagem abaixo:

Um dos argumentos que avançou durante os debates, naquela longa semana de seminário [um seminário de verão organizado pela Universidad Complutense], foi que, no final, o assunto sobre o pensamento descolonial não pode ser levado a sério; que os argumentos descoloniais não eram argumentos baseados nas ciências sociais (e não estou fazendo graça aqui). Um outro sociólogo da plateia perguntou, com a certeza que ser um sociólogo lhe dava, “Você podia definir pensamento descolonial? Você nos deu uma história, usou-o metaforicamente, mas você nunca nos deu uma definição”. *Eles estavam pedindo obediência epistêmica*. Não lhes ofereci, claro, uma definição porque isso teria significado jogar de acordo com as regras que ele estava me pedindo para jogar que era “identidade disciplinar”. E ele se recusava a jogar com as regras que eu estava jogando, que

²³ “É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l, nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erros dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês.” Cf.: GONZALEZ, L. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p.238.

²⁴ E ainda: “Pensamento descolonial é também o fazer descolonial, já que a distinção moderna entre teoria e prática não se aplica quando você entra no campo do pensamento da fronteira e nos projetos descoloniais” Cf.: MIGNOLO, W. “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, p. 287-324, 2008. p. 290-291.

era a racialização dos corpos e das localidades geo-históricas. Ou seja, eu não estava jogando o jogo da identidade disciplinar, mas o da “identificação geo- e do Estado” como foi formada e moldada, no mundo moderno/ colonial, pela retórica da modernidade justificando a economia capitalista. Em outras palavras, eu estava oferecendo aos marxistas e sociólogos interlocutores a possibilidade de considerar a opção descolonial; e eles recusaram, é claro, me convidando para jogar de acordo com as normas disciplinares das ciências sociais e as convicções marxistas. Não era fácil para meus interlocutores ver que eles estavam jogando um “jogo de política de identidade” e que fingiam, ou acreditavam, que suas posições ocupavam uma localização além da identidade; além das geo-configurações políticas e de Estado. Eu estava, em outras palavras, me desconectando do eurocentrismo no sentido particular que o conceito de eurocentrismo tinha para nós, no projeto modernidade/colonialidade. (2008, p. 300-301, *grifo meu*).

Em outras palavras, ao *desobedecer* o cânone ocidental ofereço uma recusa ao uso de categorias predominantemente europeias para empreender a escrita ativista, bem como de sua baliza normativa e reguladora do que “é” ou não “é” teoria/ciência.²⁵ Volto-me para os registros constitutivos de uma experiência de mundo geradora de um pensamento decolonial. Não raro os textos decoloniais afirmam a necessidade de “aprender a desaprender”. Isso porque há uma formação acadêmica branca e colonial que direciona nossas pesquisas nos meios intelectuais como herança do colonialismo e vigência da colonialidade. Nesta engrenagem de aprendizado e desaprendizado, o texto da

²⁵ Essa discussão está presente, por exemplo, nas demarcações ocidentais acerca do que “é” ou não “é” Filosofia. É interessante notar como Mignolo compreende essa disputa: “Desta forma, se no mundo moderno/colonial, a filosofia fez parte da formação e da transformação da história européia desde o Renascimento europeu por sua população indígena descrita como os cristãos ocidentais, tal conceito de filosofia (e teologia) foi a arma que mutilou e silenciou raciocínios similares da África e da população indígena do Novo Mundo. Por filosofia aqui eu entendo não apenas a formação disciplinar e normativa de uma dada prática, mas a cosmologia que a realça. O que os pensadores gregos chamaram de *filosofia* (amor à sabedoria) e os pensadores aymara, de *tlamachilia* (pensar bem) são expressões locais e particulares de uma tendência comum e uma energia em seres humanos. O fato de que a ‘filosofia’ se tornou global não significa que também é ‘uni-versal’. Simplesmente significa que o conceito grego de filosofia foi assimilado pela *intelligentsia* ligada à expansão imperial/colonial, aos fundamentos do capitalismo e da modernidade ocidental” MIGNOLO, W. “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, p. 287-324, 2008. p. 298.

escrita ativista pode se tornar verdadeiramente inter-cultural ou inter-epistêmico. Nas palavras de Mignolo:

A interculturalidade deve ser entendida no contexto do pensamento e dos projetos descoloniais. Ao contrário do multiculturalismo, que foi uma invenção do Estado-nacional nos EUA para conceder “cultura” enquanto mantém “epistemologia”, inter-culturalidade nos Andes é um conceito introduzido por intelectuais indígenas para reivindicar direitos epistêmicos. A inter-cultura, na verdade, significa inter-epistemologia, um diálogo intenso que é o diálogo do futuro entre cosmologia não ocidental (aymara, afros, árabe-islâmicos, hindu, bambara, etc.) e ocidental (grego, latim, italiano, espanhol, alemão, inglês, português). Aqui você acha exatamente a razão por que a cosmologia ocidental é “uni-versal” (em suas diferenças) e imperial enquanto o pensamento e as epistemologias descoloniais tiveram que ser pluri-versais: aquilo que as línguas e as cosmologias não ocidentais tinham em comum é terem sido forçadas a lidar com a cosmologia ocidental (mais uma vez, grego, latim e línguas europeias imperiais modernas e sua epistemologia). (MIGNOLO, 2008, p. 316).

Ao fazer essa “volta” e oferecer essa recusa ou esse “não”, que é também uma escolha e um “sim”, justifico minha tomada de posição trazendo à tona o pressuposto velado da produção teórica colonial, qual seja: os corpos que a produziram e seus respectivos projetos políticos. Em poucas palavras, trata-se de teoria escrita por corpos brancos colonizadores a partir dos quais são definidos os critérios que hierarquizam vidas e teorias:

Os critérios não mencionados para o valor das vidas humanas são um óbvio sinal (de uma interpretação descolonial) de política escondida de identidade imperial: quer dizer, o valor de vidas humanas a qual pertence a vida do enunciador, se torna uma vara de medida para avaliar outras vidas humanas que não têm opção intelectual e poder institucional para contar a história e classificar os eventos de acordo com uma classificação de vidas humanas: ou seja, de acordo com uma classificação racista. (MIGNOLO, 2007, p. 294).

Ora, e o que isso implica? Implica em afirmar, como quer Mignolo, uma “identidade em política”. Em outras palavras, implica uma política sempre marcada pelo corpo e uma escrita sempre marcada pela vivência, uma corpo-política e uma escrevivência.²⁶ Implica assumir a não neutralidade e

²⁶ A discussão sobre corpo e política perpassa grande parte da obra de Foucault. De Vigiar e Punir (1975/2014b), passando pela Microfísica do poder (1979), até A História da Sexualidade (1984/2014), inúmeras são as passagens que tratam ora de uma “anatomia política do corpo”, ora de um “poder capilar”, ora de um “biopoder” ou “biopolítica”. Uma dessas passagens é: “O momento em que passamos de mecanismos histórico-rituais de formação da individualidade a mecanismos científico-disciplinares, em que o normal tomou o lugar do ancestral, e a medida o lugar do status, substituindo assim a individualidade do homem memorável pela do homem calculável, esse momento em que as ciências do homem se tornaram possíveis, é aquele em que foram postas em funcionamento uma nova tecnologia do poder e uma outra anatomia política do corpo. (...) O indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação ‘ideológica’ da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essa tecnologia de poder que se chama ‘disciplina’. Temos que deixar de descrever sempre os efeitos do poder em termos negativos: ele ‘exclui’, ‘reprime’, ‘recalca’, ‘censura’, ‘abstrai’, ‘mascara’, ‘esconde’. Na verdade, o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção.” Cf.: FOUCAULT, M. Vigiar e Punir: nascimento da prisão. Petrópolis - RJ: Vozes, 2014b, p. 189. Em outra passagem, Foucault aborda o poder capilar como “a extremidade cada vez menos jurídica” do exercício do poder, isto é, quando o poder está diluído em expressões locais, “ultrapassando as regras de direito que o organizam e o delimitam”. Ele se prolonga até penetrar nas instituições e corporificar-se em técnicas capazes de munir “instrumentos de intervenção material, eventualmente violentos”. Para uma análise deste tipo de poder não interessa a intenção, mas um estudo do “poder onde sua intenção – se é que há uma intenção – está completamente investida em práticas reais e efetivas”, o que significa perguntar “como funcionam as coisas ao nível do processo de sujeição ou dos processos contínuos e ininterruptos que sujeitam os corpos, dirigem os gestos, regem os comportamentos, etc.” Nesse sentido, Foucault não visa “tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras; mas ter bem presente que o poder – desde que não seja considerado de muito longe – não é algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detêm exclusivamente e aqueles que não o possuem e lhe são submetidos. O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, com algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles. Não se trata de conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e inerte que o poder golpearia e sobre o qual se aplicaria, submetendo os indivíduos ou estraçalhando-os. Efetivamente, aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos primeiros efeitos de poder. Ou seja, o indivíduo não é o outro do poder: é um de seus primeiros efeitos.” Cf.: FOUCAULT, M. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 182, p. 183 e p. 184. Esse poder que constitui os indivíduos é pensado de modo mais específico com a noção de biopolítica: “O homem ocidental aprende, pouco a pouco, o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo. Pela primeira vez na história [Foucault fala do século XVIII], sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais

universalidade de suas cosmologias. Está em curso, portanto, o exercício de uma “pluri-versalidade” em detrimento da “uni-versalidade” que se autoriza absoluta nos discursos eurocentrados dos seus enunciadores auto-declarados neutros. Nas palavras de Mignolo (2007, p. 300/301): “Eurocentrismo não dá nome a um local geográfico, mas à hegemonia de uma forma de pensar fundamentada no grego e no latim e nas seis línguas européias e imperiais da modernidade; ou seja, modernidade/colonialidade.” Assim, a marcação da *identidade em campo epistemológico* dialoga diretamente com a movimentação política que tem racializado as pessoas brancas a fim de deslocar a dinâmica referencial da norma para a diferença, problematizando a ideia de “outro” (notadamente não branco, não homem, não heterossexual) com referência ao

esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no caso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo de controle do saber e de intervenção do poder. Este não estará mais somente a voltas com sujeitos de direito sobre os quais seu último acesso é a morte, porém com seres vivos, e o império que poderá exercer sobre eles deverá situar-se no nível da própria vida; é o fato do poder encarregar-se da vida, mais do que a ameaça da morte que lhe dá acesso ao corpo. Se pudéssemos chamar ‘bio-história’ as pressões por meio das quais os movimentos da vida e os processos da história interferem entre si, deveríamos falar de ‘biopolítica’ para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana; não é que a vida tenha sido exaustivamente integrada em técnicas que a dominem e gerem; ela lhes escapa continuamente.” Cf.: FOUCAULT, M. História da sexualidade 1: A vontade de saber. São Paulo: Paz e Terra, 2014. p. 154. Além das associações entre corpo e poder, Foucault também pensa a relação entre corpo e escrita em seu ensaio “A escrita de si” (1983/2006): “O papel da escrita é constituir, com tudo o que a leitura constituiu, um “corpo” (*quicquid lectione collectum est, stilus redigat in corpus*). E é preciso compreender esse corpo não como um corpo de doutrina, mas sim - segundo a metáfora da digestão, tão frequentemente evocada - como o próprio corpo daquele que, transcrevendo suas leituras, delas se apropriou e fez sua a verdade delas: a escrita transforma a coisa vista ou ouvida “em forças e em sangue” (*in vires, in sanguinem*). Ela se torna no próprio escritor um princípio de ação racional.” Cf.: FOUCAULT, M. “A escrita de si”. In: Ditos e escritos V - Ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 152. O pensamento sobre a escrita do corpo em Foucault ganha uma dimensão ainda mais prática nas reflexões sobre o intelectual de esquerda: “O papel do intelectual não é mais o de se colocar ‘um pouco na frente ou um pouco de lado’ para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da ‘verdade’, da ‘consciência’, do discurso. É por isso que a teoria não expressará, não traduzirá, não aplicará uma prática; ela é uma prática. Mas local e regional, como você diz: não totalizadora. Luta contra o poder, luta para fazê-lo aparecer e feri-lo onde ele é mais invisível e mais insidioso. Luta não para uma ‘tomada de consciência’ (há muito tempo que a consciência como saber está adquirida pelas massas e que a consciência como sujeito está adquirida, está ocupada pela burguesia), mas para a destruição progressiva e a tomada do poder ao lado de todos aqueles que lutam por ela, e não na retaguarda, para esclarecê-los. Uma ‘teoria’ é o sistema regional desta luta.” Cf.: FOUCAULT, M. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 71.

“um” (branco, homem, heterossexual). Nas palavras da teórica afro-portuguesa Grada Kilomba:

As pessoas brancas não se vêem como brancas, se vêem como pessoas. E é exatamente essa equação, “sou branca e por isso sou uma pessoa” e esse ser pessoa é a norma, que mantém a estrutura colonial e o racismo. E essa centralidade do homem branco não é marcada. E o que esses movimentos como o Critical Whiteness e o que eu faço no meu trabalho, é justamente começar a marcar. E o que quer dizer marcar? Quer dizer também falar sobre diferenças. Por exemplo, como pessoas negras, muitas vezes, somos referidos como diferentes. E eu coloco a questão: diferente de quem? Quem é diferente? Tu és diferente de mim ou eu sou diferente de ti? Pra dizer a verdade nós somos reciprocamente diferentes. Então a diferença vem de onde? Eu só me torno diferente se a pessoa branca se vê como ponto de referência, como a norma da qual eu difiro. Quando eu me coloco como a norma da qual os outros diferem de mim, aí os outros se tornam diferentes de mim. Então é preciso a desconstrução do que é diferença. (KILOMBA, 2016, sem paginação).²⁷

A desconstrução da diferença operada através da confrontação e recusa da referência colonial requer no campo epistemológico a adoção de uma metodologia que lê e teoriza a partir das cosmologias próprias ao horizonte de sentido desde onde se fala.²⁸ Assim, trata da inserção do corpo no discurso, tarefa da escrita ativista.

²⁷ CF. Entrevista de Grada Kilomba concedida à Djamila Ribeiro publicada na revista “Carta Capital” em março de 2016: “O racismo é uma problemática branca” IN: <https://www.cartacapital.com.br/politica/201co-racismo-e-uma-problematica-branca201d-uma-conversa-com-grada-kilomba> acessado em 02/06/2018.

²⁸ Esta posição metodológica decolonial comparece em Lugones (2014, p. 944).

CAPÍTULO 2

GRAFIAS NEGRAS: CORPO, EXPERIÊNCIA E AÇÃO ESTÉTICO-POLÍTICA NA PESQUISA ATIVISTA

*“Quem estanca o sangue
que escorreu?
Quem sutura a língua e a boca
arrancadas no meio da fala?”
(Geni Guimarães)*

Como vimos, a teoria da interseccionalidade e a teoria decolonial têm como ponto de convergência e também como motor de elaboração a situação do corpo no centro de fomentação da escrita, pois reivindicam a experiência corporal como sujeito e objeto da produção teórica. Ao aliar a corpo-política do conhecimento à desobediência epistêmica, é possível conceber formas de escrita diferenciadas da produção teórica tradicionalmente voltada para o “mito ocidental”²⁹ da universalidade, da neutralidade e da objetividade. Tendo identificado o princípio ideológico colonizador de tais características da linguagem acadêmica convencional, cabe traçar algumas proposições sobre o que chamo de *pesquisa ativista*. Essas proposições, contudo, não buscam encerrar a pesquisa ativista em um conceito fechado, mas abrir conversas entre textos do ativismo contemporâneo. Trata-se, antes de mais nada, de uma

²⁹ Grosfoguel afirma que “A neutralidade e a objetividade desinserida e não-situada da egopolítica do conhecimento é um mito ocidental.” Por “egopolítica”, o autor compreende a tendência na filosofia ocidental de criar pontos de vista que se escondem e, desse modo, se colocam “para lá de qualquer ponto de vista” (p. 410), ocultando sua “perspectiva local e concreta sob a forma de um universalismo abstrato”. Cf.: “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global.” In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. Epistemologias do sul. Coimbra: Edições Almedina, 2010. p. 409.

afirmação da possibilidade de existência da pesquisa ativista, um tipo de pesquisa que defendo ser feita com corpo, experiência e ação.

2.1. A PESQUISA ATIVISTA PARTE DA EXPERIÊNCIA DO CORPO DE QUEM ESCRIVE

Recentemente, me inscrevi em um processo seletivo para um curso de doutorado em uma universidade pública brasileira e, quando fui defender meu projeto sobre pesquisa ativista diante de uma banca de professoras que eram, por certo, intelectuais da esquerda progressista (uma delas, inclusive, uma judia estudiosa do Holocausto), um dos comentários que ouvi, foi: “*o que você nos apresenta não é um trabalho acadêmico, é doxa.*” A catalogação de um trabalho sobre pesquisa ativista como doxa não foi algo surpreendente, pois, ainda que as professoras e os professores universitários consigam formular axiomas sobre a parcialidade da produção acadêmica nas ciências humanas e sociais ao afirmarem que todo texto toma uma posição, é também comum que nas sentenças subsequentes haja um tipo de recomendação para que “nos afastemos de nosso objeto” para “formular nossos problemas com objetividade e rigor”. Não raro *elogios* ao texto surgem como uma afirmação da recomendação anterior: “embora o seu trabalho seja político, não é panfletário – o que é muito bom”, como se o estilo acadêmico ganhasse forma em uma escrita teórico-analítica pouco engajada, em muito correspondendo à expectativa de distinção categórica entre sujeito e objeto. Em outras palavras: eles – aqueles que compõem o grupo que forma meu objeto de estudo, podem ser enfaticamente politizados, enquanto eu – o sujeito falante da elaboração intelectual na universidade, devo escrever *sobre* eles contendo entusiasmos tendenciosos. É assim que, cindidos, o objeto cuja fala é duvidosa e o sujeito cuja fala é criteriosa devem se contentar em: por um lado, viver, experimentar o sofrimento das mazelas sociais e travar lutas políticas com o corpo; e, por outro lado, isolar-se em qualquer lugar suficientemente asséptico no qual não corra o risco de promiscuir-se com, ou mesmo *incorporar*, seu objeto, para de lá traduzir

as experiências vividas em conceitos abstratos, em um tipo de linguagem que não vive, mas mortifica o movimento da vida em um conjunto de relações inorgânicas e descorporificadas, impróprias aos seus contextos de origem (por vezes, contextos nos quais a teorização a partir da tradição filosófica ocidental é absolutamente impertinente, pois a enunciação se faz nos encontros e afetos que atravessam o corpo e ali mesmo são elaborados).³⁰ Bom, essa separação entre sujeito e objeto teve o seu tempo de reinado e, é preciso reconhecer, o homem branco ocidental fez um trabalho minucioso no sentido de atribuir o caráter de conhecimento, ou de *episteme*, aos seus pontos de vista, relegando qualquer outro ponto de vista ao caráter de *doxa* – subjetivo, parcial e local.³¹ Com isso, as universidades latino-americanas abrigam um corpo docente marcado pela *situação colonial*, tal como conceitua Frantz Fanon em seu livro *Pele negra, Máscaras brancas* (1952/2008), especificamente no capítulo *Sobre o pretense complexo de dependência do colonizado*. Fanon desenvolve uma discussão sobre o complexo de dependência e inferioridade do negro colonizado em Madagascar em relação ao branco europeu, tendo como ponto de partida a

³⁰ Charles R. Hale, proeminente teórico estadunidense da pesquisa ativista (activist research ou activist scholarship), nota exatamente os mesmos problemas que denuncio aqui no contexto acadêmico das ciências sociais nos Estados Unidos: “os estudantes de pós-graduação e professores universitários são regularmente advertidos contra colocar a erudição a serviço das lutas pela justiça social, com base em que, por mais digna que seja, tal combinação priva o trabalho de complexidade, compromete seu rigor metodológico e, por essas razões, coloca em risco a progressão na carreira.” Cf.: HALE, C. R. *Engaging Contradictions: Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2008. p. 2, *tradução minha*.

³¹ Entendo que: 1) a distinção entre *doxa* e *episteme* remete à antiguidade grega, sobretudo à obra de Platão, definindo, o primeiro, o campo da opinião corriqueira que induz ao erro e, o segundo, o campo da elaboração conceitual que constitui o conhecimento verdadeiro; e 2) a distinção entre sujeito e objeto remete à modernidade cartesiana, na qual o sujeito é compreendido como cognoscente e o objeto como uma realidade a ser conhecida, de modo que o conhecimento verdadeiro só poderia ser concebido a partir de um sujeito que formula leis objetivas, universais e imparciais capazes de explicar o objeto analisado – esse é um modelo de ciência inicialmente próprio à Física, mas que posteriormente espalhou-se por “toda investigação que tivesse a pretensão de ser científica” (SELL, 2017, p. 386). Em outras palavras, na modernidade conta como verdadeiro o conhecimento sem nenhum tipo de condicionamento a circunstâncias ou a um contexto, o que é impossível em qualquer análise social ou política. Opondo-me tanto à primeira quanto à segunda concepção de conhecimento, reivindico aqui a posição de que a distinção entre *doxa* e *episteme* traduz “um jogo de forças de natureza política, separando vencedores e vencidos” (FERREIRA, 2007, p. 2). Da mesma forma, defendo, tal como propõe a teoria decolonial, que a cisão entre sujeito e objeto é componente da distribuição geopolítica do conhecimento própria da diferença colonial em que as Américas produzem experiências e a Europa produz conceitos que tornam as experiências inteligíveis. Nesse sentido, ambos os modos de pensar conhecimento podem ser aproximados como fundamentos de um projeto de distribuição assimétrica de poderes próprios da Europa em relação aos *outros* “bárbaros”, “estrangeiros”, “mulheres”, “primitivos”, “negros”, “colonizados”, etc.

seguinte premissa: “É o racista que cria o inferiorizado” (FANON, 2008, p. 90). Assim, o negro sofre por não ser branco somente na medida em que o branco impõe uma discriminação através da colonização, retirando do colonizado qualquer valor e originalidade. Obviamente, o problema do colonizado inferiorizado não está somente em Madagascar. A colonialidade possui tentáculos que se espalham pela vida e, por isso, se manifesta em diferentes âmbitos da existência, como na produção de conhecimento. As universidades latino-americanas, em particular as brasileiras, operam em uma lógica própria da colonialidade que cria, mantém e atualiza o sujeito colonial inferiorizado através de um complexo de dependência que ancora a intelectualidade local nos domínios do eurocentrismo, fazendo com que ela sempre recorra aos textos da intelectualidade ocidental como referências supremas e legitimadoras de qualquer pesquisa. Como resultado, as pesquisadoras e os pesquisadores brasileir_s negam a própria experiência como fonte de produção de saber, restringindo a escrita a uma série de reproduções de enunciações colhidas na Europa – que julgam parte de sua “livre escolha” entre as possibilidades acadêmicas. Ou seja, aqui, no Brasil, não é possível fazer o que fazem lá, na Europa: afirmar um ponto de vista, argumentando sobre sua pertinência. Precisamos afirmar o ponto de vista europeu, reiterando a subserviência latino-americana ao paradigma hierárquico da diferença colonial. Talvez nos falte a pele branca, talvez o idioma – francês, alemão, inglês ou italiano,³² talvez o sexo – cismasculino, talvez a sexualidade – heterossexual, talvez uma possibilidade

³² Sobre a soberania da produção epistêmica francesa, alemã, inglesa, italiana e estadunidense, Santos (apud Grosfoguel, 2016) afirma: “Como é possível que o cânone do pensamento em todas as disciplinas da ciências sociais e humanidades nas universidades ocidentalizadas (Grosfoguel, 2012) se baseie no conhecimento produzido por uns poucos homens de cinco países da Europa Ocidental (Itália, França, Inglaterra, Alemanha e os Estados Unidos)? Como foi possível que os homens desses cinco países alcançaram tal privilégio epistêmico ao ponto de que hoje em dia se considere o seu conhecimento superior ao do resto do mundo? Como eles conseguiram monopolizar a autoridade do conhecimento do mundo? Por que o que hoje conhecemos como teoria social, histórica, filosófica, econômica ou crítica se baseia na experiência sócio-histórica e na visão de mundo de homens destes cinco países? Como é que no século XXI, com tanta diversidade epistêmica existente no mundo, estejamos ancorados em estruturas epistêmicas tão provincianas camufladas de universais? Quando se ingressa em qualquer departamento de ciências sociais ou humanidades, o cânone do pensamento a ser ensinado é fundamentalmente encontrado numa teoria produzida por homens dos cinco países da Europa ocidental citados anteriormente (Santos, 2010).” Cf.: GROSFOGUEL. R. “A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI.” Revista Sociedade e Estado – Volume 31, Número 1, Janeiro/Abril, 2016. p. 26-27.

de agência sobre o fato colonial. Pois bem, fiquemos neste último ponto, que eu gostaria de ilustrar com uma passagem de Fanon:

Quando um preto me conta o seguinte sonho: “Caminho há muito tempo, estou muito cansado, tenho a impressão de que algo me espera, ultrapasso as barreiras e os muros, chego a uma sala vazia, e atrás de uma porta ouço um barulho, hesito antes de entrar, enfim tomo uma decisão e entro; há nessa segunda sala alguns brancos, constato que eu também sou um branco”; quando tento compreender este sonho, analisá-lo, sabendo que este amigo tem dificuldades em se desenvolver, concluo que este sonho realiza um desejo inconsciente. Mas, fora do meu laboratório de psicanalista, quando tiver de integrar minhas conclusões ao contexto do mundo, direi:

1. Meu paciente sofre de um complexo de inferioridade. Sua estrutura psíquica corre o risco de se desmantelar. É preciso protegê-lo e, pouco a pouco, libertá-lo desse desejo inconsciente.
2. Se ele se encontra a tal ponto submerso pelo desejo de ser branco, é que vive em uma sociedade que torna possível seu complexo de inferioridade, em *uma sociedade cuja consistência depende da manutenção desse complexo*, em uma sociedade que afirma a superioridade de uma raça; é na medida exata em que esta sociedade lhe causa dificuldades que ele é colocado em uma situação neurótica.

Surge, então, a necessidade de uma ação conjunta sobre o indivíduo e sobre o grupo. Enquanto psicanalista, devo ajudar meu cliente a *conscientizar* seu inconsciente, a não mais tentar um *embranquecimento alucinatório*, mas sim a agir no sentido de uma mudança das estruturas sociais.

Em outras palavras, *o negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir [...]* meu objetivo será, uma vez esclarecidas as causas, torna-lo capaz de *escolher* a ação (ou a passividade) a respeito da verdadeira origem do conflito [...]. (FANON, 2008, p. 95-96, parte dos grifos são meus, parte são do próprio Fanon)

Ora, agora proponho uma analogia para pensar a situação da intelectualidade brasileira no regime da colonialidade. Se aqui nos deparamos com uma universidade eurocentrada, com cursos de graduação e pós-graduação que reiteram a diferença colonial através de currículos totalmente voltados para a aprendizagem do pensamento europeu, talvez seja porque continuamos vivendo em uma sociedade que *depende da manutenção do complexo de dependência do colonizado*. Uma dependência que renova o movimento civilizatório da Europa em relação ao resto do mundo, consolidando o lugar da América Latina de acordo com caracterizações de “‘povos sem escrita’ do século XVI, [...] ‘povos sem história’ dos séculos XVIII e XIX, ‘povos sem desenvolvimento’ do século XX e, mais recentemente, ‘povos sem democracia’ do século XXI” (GROSFOGUEL, 2010, p. 410). A plenitude da civilização europeia contrasta com a falta latino-americana, uma vez que o enaltecimento da supremacia do colonizador depende da negação de possibilidades escriturais, memoriais, organizacionais e políticas do colonizado. A colonialidade se faz na manutenção dessa perspectiva mesmo sem o aparato do colonialismo, de tal modo que cria o inferiorizado latino-americano, possibilitando que o desejo de “tornar-se europeu” se manifeste através da compactuação com o desenvolvimento do conhecimento eurocêntrico – seja ele humano, social ou tecnológico, em detrimento da produção de saberes que partem do próprio corpo e sua experiência situada. A fim de colaborar com uma alternativa ao que podemos pensar como um “eurocentramento alucinatório” corrente nas universidades brasileiras, nas quais as pesquisadoras e pesquisadores precisam “eurocentrar ou desaparecer”, a pesquisa ativista viabiliza uma nova possibilidade de existir em âmbito acadêmico através de uma escrita do corpo, que é ao mesmo tempo *corpo-política* e *desobediência epistêmica*.

Dito de outro modo, é em um sentido de viver a palavra que se escreve que a pesquisa ativista está imbricada no corpo. Acredito, por isso, que um exemplo paradigmático de pesquisa ativista é a *escrevivência*. Estilo criado pela escritora brasileira Conceição Evaristo, a *escrevivência* é tema do ensaio *Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face* (2005). Já no início a localização corpo falante é feita da seguinte maneira:

Do tempo/espço aprendi desde criança a colher palavras. A nossa casa vazia de móveis, de coisas e muitas vezes de alimento e agasalhos, era habitada por palavras. Mamãe contava, minha tia contava, meu tio velhinho contava, os vizinhos amigos contavam. Eu, menina repetia, inventava. Cresci possuída pela oralidade [...].

Na escola adorava redações tipo: “onde passei as minhas férias”, ou ainda, “Um passeio à fazenda do meu tio”, como também, “A festa de meu aniversário”. *A limitação do espaço físico e a pobreza econômica em que vivíamos eram rompidas por uma ficção inocente*, único meio possível que me era apresentado para escrever os meus sonhos.

Ler também foi um exercício prazeroso, vital, *um meio de suportar o mundo*, principalmente na adolescência, quando percebi melhor os limites que me eram impostos. *Eu não me sentia simplesmente uma mocinha negra e pobre, mas alguém que se percebia lesada em seus direitos fundamentais, assim como todos os meus também*, que há anos vinham acumulando somente trabalho e trabalho. (EVARISTO, 2005, p. 1, *grifos meus*)

E ainda:

Gosto de escrever, na maioria das vezes dói, mas depois do texto escrito é possível apaziguar um pouco a dor, eu digo um pouco... *Escrever pode ser uma espécie de vingança*, às vezes fico pensando sobre isso. Não sei se vingança, talvez desafio, *um modo de ferir o silêncio imposto [...]*. (EVARISTO, 2005, p. 2, *grifo meu*)

A localização da escrita em dados biográficos é o primeiro recurso de Conceição Evaristo em sua escrivência. Tendo vivido uma infância flagelada pela pobreza de sua família, foi no interior da própria casa que descobriu vozes que a tornaram capaz de transcender, por meio da narração, a condição de miséria a que seu corpo estava submetido. A menina Conceição fabulava. Fabulava porque se alimentava da fabulação das mais velhas e dos mais velhos e, de tom em tom, as palavras eram possuídas por afetos calorosos, que

ofereciam aconchego. Entre encontros vocálicos e interrupções consonantais, a pequena crescia, sem deixar de carregar as vozes que a rodeavam: mulheres de idade, já sofridas, mas que guardavam consigo um amor imenso, homens que trabalhavam pesado e bebiam no final do dia, as andanças da favela, o desce e sobe da criançada, o futebol, as brincadeiras, até o prazer do sexo e a violência, a perversidade. Em seu corpo de mulher negra madura, muitos corpos, muitas experiências. Aquelas que viveu, aquelas que viu e ouviu, aquelas que ficou sabendo, aquelas que inventou para melhor saborear as outras.

A invenção, na vida e na obra de Evaristo, tem pelo menos duas qualidades, possibilitando tanto a criação quanto o esquecimento. Um corpo que sente fome é um corpo que sente fome e não deixa de sê-lo porque imagina um mundo onde não carece de alimentação. Entretanto, quando ouvimos a fala da autora, na qual a “limitação do espaço físico e a pobreza econômica em que vivíamos eram rompidas por uma ficção inocente”, vemos que a possibilidade de ruptura caminha ao lado da criação. Mas que ruptura seria essa? O corpo deixaria de ser atormentado pela necessidade de comer ou mesmo de se agasalhar no frio? Ou estaria em jogo um outro tipo de ruptura? Talvez uma ruptura que viabilize um esquecimento ativo,³³ isto é, um tipo de esquecer não

³³ Esquecimento ativo é um conceito nietzschiano elaborado no livro *Genealogia da Moral: uma polêmica* (1887/1998, p. 47-48): “Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar ‘assimilação psíquica’), do que todo multiforme processo da nossa nutrição corporal ou ‘assimilação física’. Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir; um pouco de tábula rasa da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) – eis a *utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente*, sem o esquecimento.” Assim, a ideia de esquecimento ativo parece pertinente para pensar a possibilidade de uma escrita que se exerce em meio à miséria do corpo. Por outro lado, é também notável que o esquecimento ativo, exatamente por não ser inercial, pode perpassar experiências de opressão. Lélia Gonzalez, em *A categoria político-cultural de amefricanidade* (1988), utiliza a expressão “esquecimento ativo” em uma análise sobre o racismo e as resistências negras nas Américas (ou, como ela prefere chamar, “Améfrica”), evidenciando o uso do termo em um contexto de perda de si: “O esquecimento ativo de uma história pontuada pelo sofrimento, pela humilhação, pela exploração, pelo etnocídio, aponta para uma perda de identidade própria, logo reafirmada alhures (o que é compreensível, em face das pressões raciais [...]).” (GONZALES, 1988, p. 78). Fato é que no jogo das forças sociais, o esquecimento ativo pode servir tanto como recurso do etnocídio, criando o novo na forma de uma supremacia racial ou étnica, quanto pode operar na forma de uma resistência, permitindo que um grupo violado siga em frente *apesar de*. Por fim, o esquecimento ativo é um tipo de dispositivo que precisa ser localizado onde quer que apareça,

inercial que desaprende as limitações para presentificar a novidade e a felicidade. Nesse sentido, fome e frio permanecem, mas não determinam. E é do infortúnio que a escritora nutre a esperança do sonho. Contudo, a capacidade de alegrar a criança faminta não advém somente de uma probabilidade ínfima de futuro que realiza a abundância, o aqui e agora também se revestem de ânimo. As fábulas não apenas contam a vida, a festejam.

Outra estratégia de Evaristo é mesclar sua escrevivência com a produção teórica através de uma análise da construção da mulher negra na literatura brasileira. Tendo apresentado seu ensaio inicialmente em um congresso acadêmico, o I Seminário Internacional Mulher e Literatura, realizado na UFPB em 2003, Evaristo desenvolve um estudo capaz de evidenciar que a sociedade brasileira tende a ignorar o papel da mulher negra na formação da cultura nacional. Disso resulta que os escritores escrevem sobre mulheres negras infecundas. Considerando que o imaginário ocidental sobre a mulher é pautado numa dialética do bem do mal que ganha nas figuras bíblicas de Eva e Maria expressões caricaturais, o “corpo da mulher se *salva* pela maternidade”, o que faz com que a “ausência de tal representação para a mulher negra” acabe “por fixar a mulher negra no lugar de um mal não redimido” (EVARISTO, 2005, p. 2). Nesse sentido, às mulheres negras restaria o lugar de “antimusas da sociedade brasileira”, pois o modelo estético de mulher é branco. Assim, Evaristo defende a família como forma de resistência e sobrevivência para a mulher negra, afirmando que o discurso da necessidade de romper com a prisão do lar – e, como vimos no capítulo anterior, também o discurso do direito ao trabalho – não precisa(m) ser ecoado(s) pelas vozes negras. Isso porque as famílias negras vêm sendo destruídas, separadas e mortas desde o início do período colonial escravagista e até os dias de hoje o genocídio da população negra³⁴ não cessou. Denunciar as práticas do racismo institucional, sobretudo aquele desenvolvido nos espaços privilegiados de produção de conhecimento, é o motor da análise

pois, ainda que no projeto nietzschiano exista um compromisso com a vida, a ascendência e a abundância, as premissas do que se compreende como vida podem variar de contexto para contexto, como mostra as análises de Judith Butler (2015) sobre a vida e a precariedade: nem todos que estão vivos têm a vida reconhecida como tal.

³⁴ Sobre o problema do genocídio da população negra, conferir: ALMEIDA, Magali da Silva. Desumanização da população negra: genocídio como princípio tácito do capitalismo. EM PAUTA, Rio de Janeiro _ 2o Semestre de 2014 - n. 34, v. 12, p. 131- 154

feita por Evaristo. Pois assim é possível, a um só tempo, elaborar aquele sentimento de que não era “simplesmente uma mocinha negra e pobre, mas alguém que se percebia lesada em seus direitos fundamentais” e produzir “uma espécie de vingança” capaz de “ferir o silêncio imposto” aos corpos negros, como relata no início de seu ensaio.

A percepção de ser lesada em direitos fundamentais por ser uma mulher negra aciona a pesquisa ativista, evidenciando o modo como o corpo e a experiência a constituem. Essa constituição tende a ganhar um sentido combativo, pois é desde a vivência da opressão e desde a necessidade de lutar pessoalmente pelo empoderamento que a escrita ativista é delineada em âmbito acadêmico. Nesse sentido, o compromisso de guerrear contra as hierarquias e privilégios sociais escondidos na presunção de que a pesquisa deve implicar objetividade é totalmente assumido pela pesquisa ativista. Contudo, isso não significa que certos corpos *não podem* fazer pesquisa ativista por estarem alinhados com a corporalidade hegemônica: homens cis, brancos, ocidentais, heterossexuais, etc. Ao contrário, implica que seus corpos, suas experiências, serão igualmente tomados como pontos de partida e não como entidades abstratas e neutras, informando a localização desde a qual o problema é abordado. Obviamente, se toda pesquisa se modifica de acordo com o contexto, é preciso considerar o corpo e a experiência como partes fundamentais do que compreendemos como contextualização.

O corpo da mulher negra, de acordo com Evaristo, além de ser marcado pela opressão e pela necessidade de luta, é marcado pela criação. Se, por um lado, a capacidade criadora das mulheres negras teria sido em grande medida tolhida pela própria estrutura do racismo que nega oportunidades às pessoas negras em âmbitos profissionais e artísticos, por outro lado, Evaristo afirma que a capacidade de criação da mulher negra tem expressão nas artes diárias da cozinha, do barracão, da equipe de costura, da organização de festas e recepções. Essas artes contribuem para o cumprimento de arquétipos de mitologias de matriz africana nos quais a mulher nutre, protege, organiza e cria, o que chamaria atenção para uma *arte do cuidado do corpo*. Especificamente, a arte do corpo elaborada cotidianamente por mulheres negras oferece uma gentileza especial àqueles que a circundam, sendo também destacada como

“um sustentáculo econômico, afetivo e moral” no âmbito familiar e não apenas, uma vez que as mulheres negras tornam-se exemplares, pois são portadoras “da chama da libertação, justamente porque não têm nada a perder” (GONZALEZ apud EVARISTO, 2005, p. 5). Das centelhas dessa chama, nasce a escrevivência:

Assenhorando-se “da pena”, objeto representativo do poder falocêntrico branco, as escritoras negras buscam inscrever no corpus literário brasileiro imagens de uma auto-representação. Surge a fala de um corpo que não é apenas descrito, mas antes de tudo vivido. A *escre(vivência)* das mulheres negras explicita as aventuras e as desventuras de quem conhece uma dupla condição, que a sociedade teima em querer inferiorizada, mulher e negra. (EVARISTO, 2005, p. 6)

A necessidade de criar uma auto-representação no corpus literário brasileiro denota tanto uma insatisfação com o imaginário forjado pelos escritores brancos em torno das mulheres negras quanto a necessidade de criar a partir do próprio corpo e das próprias experiências. *Não apenas descrever, mas viver* são palavras de ordem que a pesquisa ativista absorve da escrevivência. Assim como no enunciado de Evaristo, busca-se a construção de teorias e análises a partir de vivências interseccionais de múltiplas condições de vulnerabilidade social. É, nesse sentido, comum tanto à escrevivência quanto à pesquisa ativista, ou à escrevivência *na* pesquisa ativista, a afinidade com a teoria conhecida como “*feminist standpoint*”, que busca localizar os grupos sociais nas relações interseccionais de poder,³⁵ evidenciando os “pontos de vista” que fazem o debate. A pesquisa ativista subscreve a prática da escrevivência, ecoando as palavras de Evaristo (2005, p. 7): “toma-se o *lugar da escrita*, como direito, assim como se toma o *lugar da vida*.”

³⁵ Djamila Ribeiro estabelece um diálogo entre teoria do ponto de vista feminista e a perspectiva do lugar de fala a partir de um pensamento sobre os lugares sociais e experiências compartilhadas por grupos minoritários, sobretudo o das mulheres negras. Cf.: RIBEIRO, Djamila. O que é lugar de fala? – Belo Horizonte: Letramento Justificando, 2017.

Nessa direção, Evaristo cita algumas autoras exemplares para a escrevivência, como Geni Guimarães, Esmeralda Ribeiro, Miriam Alves, Lia Vieira, Celinha, Roseli Nascimento, Ana Cruz, Mãe Beata de Iemanjá e Carolina Maria de Jesus, afirmando que:

Essas escritoras buscam na história mal-contada pelas linhas oficiais, na literatura mutiladora da cultura e dos corpos negros, assim como em outros discursos sociais elementos para comporem as suas escritas. Debruçam-se sobre as tradições afrobrasileiras, relembram e bem relembram as histórias de dispersão que os mares contam, se postam atentas diante da miséria e da riqueza que o cotidiano oferece, assim como escrevem às suas dores e alegrias íntimas. [...] se dispuseram a buscar no passado a revivência de lugares e de modos de ocupação das mulheres anteriores às elas. E da conduta de suas antecessoras, elas inventam estratégias de afirmação no presente. (EVARISTO, 2005, p. 7-8)

Evaristo comenta o trabalho de outras escritoras negras que, assim como ela, referenciam-se nas reminiscências de suas ancestrais para compor a escrita. À “história mal-contada” pelas vias oficiais e à “literatura mutiladora” sobrepõem-se memórias de dispersão próprias da diáspora, memórias de miséria e também de resistências, memórias que, por vezes, são fabuladas, pois o racismo acaba por tornar o passado negro expressivamente lacunar. Com isso, comentar o trabalho de outras escritoras negras significa comentar também o próprio trabalho, uma vez que Evaristo se inscreve entre as escritoras negras, experienciando o mesmo hiato no que diz respeito a sua história. Não é à toa que no conto *Olhos D’água* (2005/2016) Evaristo se põe a indagar sobre a cor dos olhos de sua mãe como quem anuncia um grave lapso: “Uma noite, há anos, acordei bruscamente e uma estranha pergunta explodiu de minha boca. De que cor eram os olhos de minha mãe?” (p. 15). Custando a reconhecer o quarto e sem saber exatamente como chegou ao lugar onde estava, a pergunta persistia: “De que cor eram os olhos de minha mãe?”. A questão permanecia há tempos:

Aquela indagação havia surgido há dias, há meses, posso dizer. Entre um afazer e outro, eu me pegava pensando de que cor seriam os olhos de minha mãe. E o que a princípio tinha sido um mero pensamento interrogativo, naquela noite, se transformou em uma dolorosa pergunta carregada de um tom acusativo. Então eu não sabia de que cor eram os olhos de minha mãe? (EVARISTO, 2016, p. 15)

A narradora prosseguiu se explicando, disse que foi a primeira de muitas filhas, tendo crescido rápido para logo dar conta das dificuldades ao lado da mãe. Aprendeu a decifrar o silêncio materno, preocupado com os apertos da vida, e também reconhecia, através dos gestos da matriarca, “os prenúncios de possíveis alegrias” (EVARISTO, 2016, p. 16). Contudo, sentia-se culpada por não lembrar a cor dos olhos de sua mãe. Pois tinha firme a memória de detalhes do corpo da mais velha, das unhas do pé à verruga na cabeça. Ainda assim, a pergunta persistia: “De que cor eram os olhos dela?” (idem). Lembrava também de histórias de infância que, muitas vezes, confundiam mãe e filha em um destino só: “quando a mãe cozinhava, da panela subia cheiro algum. Era como se cozinhasse, ali, apenas o nosso desesperado desejo de alimento.” (idem). Até do ânimo do fogo recordava: “As labaredas, sob a água solitária que fervia na panela cheia de fome, pareciam debochar do vazio do nosso estômago, ignorando nossas bocas infantis em que as línguas brincavam a salivar sonho de comida” (idem). Dos dias de fome, contraditoriamente, as memórias eram também boas: a mãe brincava com as filhas, fantasiava-se de rainha, emperequetava as meninas, que tornavam-se princesas na brincadeira. Enquanto as crianças cantavam, dançavam e sorriam, a “mãe só ria de uma maneira triste e com um sorriso molhado... Mas de que cor eram os olhos de minha mãe?” – repetia (EVARISTO, 2016, p. 17). Entre a adversidade e a jovialidade, os olhos da mãe apareciam, ainda sem a lembrança da cor, no choro trazido pela chuva:

Lembro-me ainda do temor de minha mãe nos dias de fortes chuvas. Em cima da cama, agarrada a nós, ela nos protegia com seu abraço. E com os olhos alagados de prantos balbuciava rezas a Santa Bárbara,

temendo que o nosso frágil barraco desabasse sobre nós. E eu não sei se o lamento-pranto de minha mãe, se o barulho da chuva... Sei que tudo me causava a sensação de que a nossa casa balançava ao vento. Nesses momentos os olhos de minha mãe se confundiam com os olhos da natureza. Chovia, chorava! Chorava, chovia! Então, por que eu não conseguia lembrar a cor dos olhos dela? (EVARISTO, 2016, p. 17-18)

No conto de Evaristo, a mãe que chora imbrica-se na mãe que chove e, mesmo quando a filha retorna até a cidade natal para finalmente fitar o olhar nos olhos da mãe, a cor não se revela em qualquer escala tonal: “eram tantas lágrimas, que eu me perguntei se minha mãe tinha olhos ou rios caudalosos sobre a face.” A narradora, então, compreende que sua mãe carregava consigo “águas correntezas” e era esse o motivo dos prantos: “A cor dos olhos de minha mãe era cor de olhos d’água. Águas de Mamãe Oxum!”. Assim, a escrivência de Conceição Evaristo no conto *Olhos D’água* é uma escrita de seu corpo e sangue que expõe a angústia do esquecimento e da procura por uma cor que não se revela. A busca por essa cor, a cor dos olhos da mãe, talvez seja a busca de um tempo perdido, que só pode ser rememorado de maneira fragmentária. Dentre os vestígios que restam, a força da ancestralidade. E a perda característica das filhas e filhos da diáspora africana. Contudo, a melancolia e, sobretudo, a alegria dos dias compartilhados entre gerações separadas de seu continente são passíveis de rememoração, ainda que não tenham ganhado um lugar na história oficial. A memória, inscrita no corpo da criança, adormece e retorna interrogando inquieta, o que leva a protagonista ao movimento dos rios: sua mãe é choro e chuva, sofrimento e natureza,³⁶ terra apartada pelo mar e terra que sob os pés da narradora faz chão.³⁷ É Mamãe Oxum, ancestral preta

³⁶ Nesse conto de Conceição Evaristo, natureza e maternidade se confundem na qualidade de uma força espiritual e não fisiológica ou estritamente social, o que significa uma ruptura com posições essencialistas ou materialistas, como aquelas que estruturam o determinismo biológico do sexo, por um lado, e as subversões performativas de gênero, por outro. Trata-se de uma outra cosmovisão, não-ocidental, na qual o feminino está associado a noções de criação e poder político.

³⁷ Henrique Furtado de Melo e Maria Carolina de Godoy, no artigo *Escrivência e produção de subjetividades: reflexões em torno de “Olhos d’água”, de Conceição Evaristo* (2016), levantam a hipótese de a mãe de Olhos D’água não ser um “corpo sólido”, mas “todo um mar de memórias

concebida na mitologia iorubá, que reina sobre os rios como deusa do amor, da riqueza e do poder.

A elaboração de uma compreensão possível acerca da subjetividade negra na diáspora africana é oferecida também na pesquisa ativista de Lélia Gonzalez. Tendo a oralidade como uma marca de sua escrita – o que se configura como uma tomada posição política para uma intelectual que conquistou a mais alta titulação acadêmica que se pode obter no Brasil, Gonzalez mescla a elaboração teórica com a escrita de si, produzindo, assim como Evaristo, uma escrevivência que parte do seu corpo e experiência. No artigo *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (1980/1984), por exemplo, Gonzalez abre a escrita com a seguinte pergunta: “Cumé que a gente fica?”, logo introduzindo uma questão na qual está pessoalmente implicada: a relação dos pesquisadores acadêmicos brancos³⁸ com seus objetos de estudo, nesse caso em particular, um grupo de pessoas negras:

... Foi então que uns brancos muito legais convidaram a gente prá uma festa deles, dizendo que era prá gente também. Negócio de livro sobre a gente, a gente foi muito bem recebido e tratado com toda consideração. Chamaram até prá sentar na mesa onde eles tavam sentados, fazendo discurso bonito, *dizendo que a gente era oprimido, discriminado, explorado. Eram todos gente fina, educada, viajada por esse mundo de Deus. Sabiam das coisas*. E a gente foi sentar lá na mesa. Só que tava cheia de gente que não deu prá gente sentar junto com eles. Mas a gente se arrumou muito bem, procurando umas cadeiras e sentando bem atrás deles. Eles tavam tão ocupados, ensinado um monte de coisa pro crioléu da platéia, que nem repararam que se apertasse um pouco até que dava prá abrir um espaçozinho e todo mundo sentar junto na mesa. Mas a festa foi eles que fizeram, e a gente não podia bagunçar com essa de chega prá cá, chega prá lá.

que se misturam e arrastam o chão”, sendo a mãe também “terra, do outro lado do oceano, ou sob os pés da narradora.” (p. 26)

³⁸ Aqui no Brasil, especificar a raça de um(a) professor(a) universitário(a) como branca é quase uma redundância, já que 99% dos professores universitários são brancos. Mais dados em: <http://noticias.universia.com.br/destaque/noticia/2005/12/26/454107/rofessores-negros-so-menos-1-nas-universidades.html> Acesso em 07/07/2018.

A gente tinha que ser educado. E era discurso e mais discurso, tudo com muito aplauso. Foi aí que a neguinha que tava sentada com a gente, deu uma de atrevida. Tinham chamado ela prá responder uma pergunta. Ela se levantou, foi lá na mesa prá falar no microfone e começou a reclamar por causa de certas coisas que tavam acontecendo na festa. Tava armada a quizumba. A negrada parecia que tava esperando por isso prá bagunçar tudo. E era um tal de falar alto, gritar, vaiar, que nem dava prá ouvir discurso nenhum. Tá na cara que os brancos ficaram brancos de raiva e com razão. *Tinham chamado a gente prá festa de um livro que falava da gente* e a gente se comportava daquele jeito, catimbando a discurseira deles. *Onde já se viu? Se eles sabiam da gente mais do que a gente mesmo? Se tavam ali, na maior boa vontade, ensinando uma porção de coisa prá gente da gente?* Teve um hora que não deu prá agüentar aquela zoadá toda da negrada ignorante e mal educada. Era demais. Foi aí que um branco enfezado partiu prá cima de um crioulo que tinha pegado no microfone prá falar contra os brancos. E a festa acabou em briga... (GONZALEZ, 1984, p. 223, *grifos meus*)

Como se percebe na epígrafe do texto de Gonzalez, os intelectuais brancos ocupam um lugar de protagonismo no meio acadêmico, selecionando grupos de pessoas negras como objetos de estudo para produzir teorias sobre vivências e territórios determinados pela opressão, uma opressão que desconheciam se não fosse pelo contato com a alteridade negra. Tomar um grupo do qual não se faz parte como objeto de estudo é uma prática corriqueira na universidade, ainda muito impregnada com a tradição colonial. Como já apontado, trata-se de um *falar sobre o outro* que, ao mesmo tempo que fala, performa a distinção dos lugares sociais de quem produz conhecimento e quem produz experiência a ser interpretada pelo vocabulário das ciências humanas e sociais. Se em um esquema global a Europa busca nas áreas colonizadas (subdesenvolvidas ou em desenvolvimento) a experiência para traduzir em conceitos, no contexto brasileiro a naturalização da hierarquia colonial apresenta-se também na dicotomia em que a academia branca produz o conhecimento aceito como verdadeiro e os conhecimentos negros, feministas, LGBTIQs, etc., advindos do embate do corpo com a violência não são sequer considerados como conhecimentos. Esse esquema, fundado na divisão

ocidental entre *episteme* e *doxa*, acaba por produzir uma *dissociação* entre conhecimento e experiência, fazendo com que, de um lado, o intelectual acadêmico ganhe um status de conhecedor, de sábio, aquele que carrega informações privilegiadas sobre aquilo que não vive: “eles sabiam mais da gente do que a gente mesmo”, podendo, inclusive, “ensinar uma porção de coisa pra gente da gente”; e, de outro lado, o grupo que efetivamente vive condições de marginalidade, conhecendo a vulnerabilidade por atravessamentos no próprio corpo, é constantemente infantilizado. Gonzalez (1984, p. 225) explica: “temos sido falados, infantilizados (infans, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos)”.

É, então, assumindo o seu corpo e a sua fala que Gonzalez desenvolve uma análise sobre o racismo e o sexismo na cultura brasileira:

O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular. Consequentemente, o lugar de onde falaremos põe um outro, aquele é que habitualmente nós vínhamos colocando em textos anteriores. E a mudança foi se dando a partir de certas noções que, forçando sua emergência em nosso discurso, nos levaram a retornar a questão da mulher negra numa outra perspectiva. Trata-se das noções de mulata, doméstica e mãe preta. (GONZALEZ, 1984, p. 224).

Iniciar um estudo sobre o lugar da mulher negra na sociedade brasileira como o lugar da mulata, da doméstica e da mãe preta não é um movimento estritamente acadêmico. Não se trata de escolher um tema aleatório como objeto de estudo a fim de compreender uma realidade alheia, mas de elaborar formalmente uma experiência. E, conjuntamente, trata-se de expressar um princípio básico da luta contra a preservação das hierarquias e dos privilégios

decorrentes das alegações de objetividade.³⁹ colocar a erudição a serviço de uma compreensão da condição dos grupos minoritários nos quais se insere, em um movimento que não fala sobre o outro, mas sobre si. Como bem identifica Gonzalez, os textos acadêmicos só abordavam as mulheres negras “numa perspectiva sócio-econômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais. *Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações.*”⁴⁰ (GONZALEZ, 1984, p. 225, *grifo meu*). Esse *resto* talvez seja a especificidade da experiência corporal da mulher negra no campo social. Por isso, ao desenvolver sua argumentação, Gonzalez referencia-se em constatações que realiza através de seu corpo em relação com o mundo em que vive:

os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas. (2) [Aqui, há uma nota de rodapé e o texto que segue nesta citação está em nota]

Nesse sentido vale apontar para um tipo de experiência muito comum. Refiro-me aos vendedores que batem à porta da minha casa e, quando abro, perguntam gentilmente: “A madame está?” Sempre lhes respondo que a madame saiu e, mais uma vez, constato como somos vistas pelo “cordial” brasileiro. (GONZALEZ, 1984, p. 228)

³⁹ Nesse sentido, as ações teóricas de Lélia Gonzalez condizem com as reflexões de Charles R. Hale sobre a pesquisa ativista (activist research/scholarship): “para as pessoas que se sentem direta e pessoalmente ligadas a experiências mais amplas de opressão e às lutas pelo empoderamento, as alegações de objetividade são mais aptas a soar como manobras egoístas para preservar a hierarquia e o privilégio; e a ideia de colocar a erudição a serviço do empoderamento e bem-estar de suas próprias comunidades é mais apta a soar como uma maneira sensata, se não inevitável, de praticar sua profissão.” Cf.: HALE, C. R. *Engaging Contradictions: Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2008. p. 3, *tradução minha*.

⁴⁰ Interessa observar o caráter interseccional da posição de Lélia Gonzalez, que critica a soberania da análise socioeconômica em detrimento de análises que tomam a combinação de opressões como prerrogativa. Lembrando que Gonzalez escreve antes de Crenshaw – que cunha o termo *teoria da interseccionalidade*, mas no mesmo período em que inúmeras mulheres negras tomavam a palavra para refletir sobre a incidência conjunta do racismo e do sexismo sobre seus corpos.

Enquanto mulher negra nascida e criada no Brasil, Gonzalez sente a necessidade de aprofundar essa reflexão a partir dos termos que lhe são apresentados na vida cotidiana. Essa é uma tomada de posição que, no contexto em que a autora escreve, contraria a “reprodução e repetição dos modelos que [...] eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais” (GONZALEZ, 1984, p. 225). Era preciso então, buscar dentro de si e na memória compartilhada subterraneamente entre gerações e gerações de mulheres negras, um modo alternativo de abordagem dos problemas. Assim, Gonzalez propõe a identificação da consciência e da memória nos contextos sociais como uma estratégia possível para evidenciar o poder, em sua dimensão produtiva, e a resistência. Para Gonzalez, consciência é “o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente.” (1984, p. 226). Já a memória é o seu oposto: “o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita” (idem). A consciência assume a forma do discurso dominante numa dada cultura mediante a ocultação da memória, mas, como pensa Gonzalez: “a memória tem suas astúcias [...], ela fala através das mancadas do discurso da consciência” (idem). O recalcado sempre retorna, assombrando a razão da moralidade instituída.

Com isso, podemos afirmar que a escrita do corpo da pesquisa ativista de Lélia Gonzalez é também uma escrita da memória, uma escrita de resistência cultural e simbólica. Na medida em que a autora reivindica a negritude, a consciência que “cobra branqueamento da gente”⁴¹ é confrontada por uma corporalidade que recusa a assimilação, ao passo que enfrenta também os estereótipos da mulata, da doméstica e da mãe preta. Esse enfrentamento ocorre com a própria performatividade de um lugar enunciativo de poder: Gonzalez fala como negra Doutora em Antropologia, não como objeto da pesquisa de um branco. Embora a ocupação desse espaço de poder, e de espaços de poder de modo geral, seja de suma importância para a conquista efetiva de equidade de direitos civis e políticos entre brancos e negros, isso, por

⁴¹ Gonzalez fala de uma “ideologia do branqueamento” que consiste, basicamente, na lógica da dominação branca sobre as pessoas negras mediante internalização e reprodução de valores ocidentais brancos. Cf.: GONZALEZ, L. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244. p. 237.

si só, não desconstrói a “neurose cultural brasileira” estabelecida pelo racismo. Por isso, Gonzalez vai além, mostrando de que modo o branco se autoriza a naturalizar as assimetrias de poder que mantêm os negros em posições subalternas. Dando “uma volta pelo tempo da escravidão”, a autora encontra na figura da mucama uma das raízes da “confusão toda que o branco faz com a gente porque a gente é preto”:

O Aurélio assim define:

Mucama. (Do quimbundo mu'kama 'amásia escrava') S.f. Bras. A escrava negra moça e de estimação que era escolhida para auxiliar nos serviços caseiros ou acompanhar pessoas da família e que, por vezes era ama-de-leite. [...]

Parece que o primeiro aspecto a observar é o próprio nome, significante proveniente da língua quimbunda, e o significado que nela possui. Nome africano, dado pelos africanos e que ficou como inscrição não apenas no dicionário. Outro aspecto interessante é o deslocamento do significado no dicionário, ou seja, no código oficial. Vemos aí uma espécie de neutralização, de esvaziamento no sentido original. O por vezes é que, de raspão, deixa transparecer alguma coisa daquilo que os africanos sabiam, mas que precisava ser esquecido, ocultado. (GONZALEZ, 1984, p. 229, grifos da autora)

Gonzalez continua, dessa vez citando June E. Hahner:

... a escrava de cor criou para a mulher branca das casas grandes e das menores, condições de vida amena, fácil e da maior parte das vezes ociosa. Cozinhou, lavava, passava a ferro, esfregava de joelhos o chão das salas e dos quartos, cuidava dos filhos da senhora e satisfazia as exigências do senhor. Tinha seus próprios filhos, o dever e a fatal solidariedade de amparar seu companheiro, de sofrer com os outros escravos da senzala e do eito e de submeter-se aos castigos corporais que lhe eram, pessoalmente, destinados. (...) O amor para a

escrava (...) tinha aspectos de verdadeiro pesadelo. (HAHNER *apud* GONZALEZ, 1984, p. 229)

Na figura da mucama, africana escravizada responsável não apenas pelo trabalho doméstico, mas também por serviços sexuais ao senhor no período colonial escravocrata, Gonzalez localiza o engendramento da mulata, da doméstica e da mãe preta. Mesmo após o fim da escravidão, a figura da mucama não deixou de constituir a sociedade brasileira: como “mucama permitida”, a empregada doméstica continua a prestação de serviços para os brancos, inclusive os brancos intelectuais da universidade – os mesmos que escrevem livros explicando a opressão sofrida pelos negros garantem seu “burro de carga”, aquele que “carrega sua família e a dos outros costas” (GONZALEZ, 1984, p. 230), na presença da empregada doméstica negra em suas residências. Afinal, o que seria melhor do que a amenidade, a facilidade e a ociosidade para garantir o espaço necessário à produção de pensamento? Poderia o intelectual branco da academia brasileira se constituir sem a figura da mulher negra para cozinhar, lavar, passar a ferro, limpar o chão, cuidar dos seus filhos e às vezes até do seu sexo? A mesma pergunta é válida para as intelectuais, mulheres brancas: poderiam se constituir sem uma outra mulher, a mulher negra, limpando sua sujeira e educando seus filhos?

Se, como pensa Gonzalez (1984, p. 232), “o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios”, libertando-o “da angústia de se defrontar com o recalçamento”, a pesquisa ativista desoculta os sintomas da neurose, tornando explícita a relação de violência. Nesse sentido, cabe ressaltar também a denúncia feita por Gonzalez à separação geopolítica entre dominadores e dominados:

Desde a época colonial aos dias de hoje, percebe-se uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do grupo branco dominante são moradias saudáveis, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes formas de policiamento que vão

desde os feitores, capitães de mato, capangas, etc., até à polícia formalmente constituída. Desde a casa grande e do sobrado até aos belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” [...] dos dias de hoje, o critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço [...]. No caso do grupo dominado o que se constata são famílias inteiras amontoadas em cubículos cujas condições de higiene e saúde são as mais precárias. Além disso, aqui também se tem a presença policial; só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar. É por aí que se entende porque o outro lugar natural do negro sejam as prisões. A sistemática repressão policial, dado o seu caráter racista, tem por objetivo próximo a instauração da submissão (GONZALEZ apud GONZALEZ, 1984, p. 233)

Essa separação pode também ser pensada nos espaços de trabalho, pois o branco e a branca trabalham com o pensamento, com o desenvolvimento cognitivo, a inteligência, enquanto os negros e negras trabalham como serviçais, em funções que somente exigem a exaustão do corpo: as mulheres negras cuidando das casas e crianças das famílias brancas, os homens negros cuidando da segurança dos estabelecimentos privados cujos donos são também brancos – em releituras da mucama e do capitão do mato. Sendo assim, uma conclusão já pode ser aqui esboçada: “a gente não chegou a esse estado de coisas. O que parece é que a gente nunca saiu dele.” (GONZALEZ, 1984, p. 233). Com essa compreensão, vemos que a pesquisa ativista colabora com a identificação de assimetrias sociais que perduram apesar de alegações do contrário. Em outras palavras, a pesquisa ativista favorece uma leitura conjuntural dos contextos analisados, expondo relações de poder que são constantemente negadas ou, melhor dizendo, *denegadas*.⁴² No caso do Brasil,

⁴² Em outro artigo, intitulado *A categoria político-cultural de amefricanidade* (1988), Lélia Gonzalez utilizou o conceito freudiano de denegação, isto é, “o processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalcado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença” (LAPLANCE e PONTALIS apud GONZALEZ, 1988, p. 69) para explicar o “racismo à brasileira”. Este, caracteriza um tipo de racismo próprio da colonização ibérica, operando como um racismo disfarçado que volta-se contra o negro ao mesmo tempo que afirma não o fazer.

apenas 1,5% da população se considera racista,⁴³ imperando o mito da “democracia racial” de acordo com o qual não há racismo, somos todos iguais e se o negro “se esforçar” ele pode até “subir na vida”.⁴⁴ Contudo, esse mesmo Brasil racialmente democrata é o país com o maior número de empregadas domésticas do mundo,⁴⁵ o que afeta majoritariamente as mulheres negras.

Em suma, Lélia Gonzalez e Conceição Evaristo apresentam associações entre a escrevivência e a produção teórica acadêmica, ambas perpassando experiências específicas dos corpos das mulheres negras com a opressão racial e de gênero no Brasil. A pesquisa ativista, todavia, não precisa estar restrita a discussões que cubram somente esses dois eixos de intersecção de opressão, podendo também abordar questões como sexualidade, tipo de corpo, escolaridade, território, dentre tantas outras marcações de opressão. Embora o foco aqui tratado tenha sido a raça e o gênero, há autoras que preferirão pensar o encontro de marcadores como raça e sexualidade, como faz, por exemplo, a escritora e ativista estadunidense Audre Lorde. Em uma célebre afirmação, Lorde enfatizou: “Dentro da comunidade lésbica eu sou negra, e dentro da comunidade negra eu sou lésbica” (2009, p. 220, tradução minha), chamando atenção para o fato de que estabelecer hierarquias da opressão em projetos políticos de libertação seria performar a contradição de manter privilégios sociais e políticos. Assim, a escrita do corpo e da experiência que compõe a pesquisa ativista compromete-se com o combate às hierarquias e não com sua manutenção.

⁴³ Ver: <https://www.ceert.org.br/noticias/outros/4473/brasileiros-acham-que-ha-racismo-mas-somente-13-se-consideram-racistas> Acesso em 08/07/2018.

⁴⁴ Gonzalez exemplifica o mito da democracia racial na seguinte passagem: “Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, quando se esforça, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas... Nem parece preto.” (GONZALEZ, 1984, p. 226).

⁴⁵ Ver: <http://g1.globo.com/concursos-e-emprego/noticia/2013/01/brasil-tem-o-maior-numero-de-domesticas-do-mundo-diz-oit.html> Acesso em 08/07/2018.

2.2 A PESQUISA ATIVISTA PODE SER (EFEITO E/OU INSTAURAÇÃO DE) UMA AÇÃO DE RESISTÊNCIA ESTÉTICO-POLÍTICA

A fim de colaborar com as lutas de grupos minoritários, produção teórica e poética podem se misturar na pesquisa ativista. Considerando que não há soberania de uma produção sobre a outra, defendo que a própria escrita do corpo que compõe a pesquisa ativista consiste em um tipo de escrita que performa uma ação de resistência simultaneamente estética e política.

A noção de *ação estético-política* é tema de um ensaio do Coletivo 28 de Maio⁴⁶ intitulado *O que é uma ação estético-política? (um contramanifesto)* (2017). Reivindicando-as como uma noção expandida ao campo da arte, as ações estético-políticas consistiriam em ações anticapitalistas e, desse modo, ações de *contra-arte* capazes de suscitar efeitos no campo social, mobilizando afetos, construindo e estilizando laços e evidenciando zonas de risco.

O Coletivo 28 de Maio apresenta sua reflexão sobre as ações estético-políticas desde o lugar de “professorxs e teóricxs, pensadorxs, ativistas e pessoas interessadas em problematizar que vida é essa que levamos; e, principalmente, como transformá-la.” (2017, p. 193). Nesse sentido, o Coletivo 28 de Maio responsabiliza-se por uma discussão que não pressupõe um campo da arte fechado em seu sistema. Pelo contrário, o campo da arte é acionado na medida em que amalgama-se na vida cotidiana. Por isso, a afirmação de que *toda e qualquer pessoa é capaz produzir uma ação estético-política* é reclamada, contrariando a posição kantiana segundo a qual somente o gênio seria apto para a criação estética.⁴⁷ Desse modo, o Coletivo 28 de Maio desvincula-se da noção

⁴⁶ O Coletivo 28 de Maio é composto pelos professores universitários Jorge Vasconcellos e Mariana Pimentel, que atuam na Universidade Federal Fluminense/UFF e na Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ, respectivamente.

⁴⁷ Em *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790), Kant defendeu que a estética é uma contraposição ao conhecimento lógico, reivindicando a acepção (já assinalada na obra de Baumgarten, 1735 e 1750) de que é possível estabelecer um modo de apreensão do real que não passa pela razão, mas pelos sentidos. Nas palavras de Kant (1790/1995, p. 56, p. 48, p. 72 e p. 69 respectivamente), o juízo estético é um tipo de julgamento “universal”, também descrito como “subjetivo”, “formal” e “desinteressado”. O que a convergência desses termos implica é que toda e qualquer pessoa pode julgar o mundo formalmente (por isso, universal), sem para isso precisar de conceitos (o que torna seu julgamento subjetivo) ou de uma finalidade prática (afirmando o

de processo artístico, voltando o foco para a noção de práxis, mais próxima do sentido ativista de ação, acontecimento. Isto é, enquanto práxis, as ações estético-políticas pressupõem “uma relação entre teoria e prática no sentido mais radical possível”,⁴⁸ implicando uma tomada de posição em que pensamento e ação se confundem – confusão que também ocorre na pesquisa ativista. Nesse território de limites borrados,

o que importa é justamente quando se instaura, por intermédio da ação, uma zona de indiscernibilidade, uma zona de risco (não de perigo, que fique claro) que não nos permite saber de fato do que se trata: arte ou protesto? arte ou crime?... uma ação estético-política é borda, fronteira de risco, abismo... *amor fati!* (COLETIVO 28 DE MAIO, 2017, p. 194)

A ocupação de um lugar fronteiro que promove a indiscernibilidade entre arte e crime, arte e protesto, é uma característica das ações estético-políticas.⁴⁹ A impossibilidade de distinção plena entre ação estética e posicionamento político permite que a borda torne-se um lugar a ser reivindicado. Ou seja, a fronteira une estética e política em uma composição carnal. Ação estético-

desinteresse). A criação estética, por sua vez, seria um atributo exclusivo do gênio criador. De acordo com Pedro Süsskind, em seu artigo *Considerações sobre a teoria filosófica do gênio* (2009), o gênio kantiano tem quatro características fundamentais: o talento e a originalidade, a produção exemplar, a incapacidade de explicar a própria criação e a restrição da genialidade à arte. Desse modo, o gênio é “definido como uma faculdade produtiva que pertence à natureza do artista e que possibilita a criação da arte segundo regras” (SÜSSEKIND, 2009, p. 32), mas sem seguir modelos pré-existentes. Ou seja, o gênio seria aquele que viabiliza a inovação, pois não adota as formas da tradição artística, as renova. Ao mesmo tempo, olha para a tradição no sentido de formar e exercitar o bom gosto, caro à orientação de seu talento. Enquanto a genialidade seria um atributo da natureza para poucos bem-fadados, o gosto seria um produto da cultura. Enfim, o Coletivo 28 de Maio recusa esse paradigma, apontando outro entendimento acerca do fazer estético, no qual toda e qualquer pessoa não somente pode julgar mas também fazer uma ação simultaneamente estética e política. Cabe enfatizar que uma das implicações dessa tomada de posição poderia ser a de que, recusando o gênio, recusa-se a especificidade da arte, mas o Coletivo 28 de Maio opta por disputar um lugar de fala no interior do campo disciplinar da arte.

⁴⁸ Sobre a imbricação entre práxis e teoria, ver: DELEUZE, G. FOUCAULT, M. *Os intelectuais e o poder*. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

⁴⁹ A relação entre arte e crime foi preconizada pelo ativista estadunidense Hakim Bey no ensaio *Caos Terrorismo Poético e Outros Crimes Exemplares* (1985/2003).

política implica corpo e experiência e é por isso que acredito que essa noção pode ser apropriada para uma abordagem da escrita e mesmo da pesquisa ativista. Ora, talvez as perguntas ecoadas pelo Coletivo 28 de Maio: *arte ou protesto, arte ou crime?* possam, em algum ponto da ressonância, assumir a forma das perguntas: *teoria ou manifesto, pesquisa ou insurgência?* Isso porque, para aqueles de nós que estão constantemente expostos à opressão, a interdependência entre teoria e prática pode exprimir um chamado a tomar uma posição diante da inquietação: o que fazer com as teorias filosóficas, artísticas e/ou sócio-políticas que apreendemos na universidade? Como derrubar seus muros? Aqui, a ambiguidade é fundamental: são os muros que dividem intelectuais e artistas do público leigo, bem como os muros que separam a universidade de um sentido prático da vida.

As ações estético-políticas estão aí para detonar esses muros. De tal modo que “a práxis estético-política deve ser posta como ponto axial de nossa orientação de pesquisa em arte”, defende o Coletivo 28 de Maio (2017, p. 194), que não nega sua ancoragem na filosofia pós-estruturalista francesa, mas busca, conjuntamente, “outras vias e orientações geográficas no plano do pensamento” (idem), como a pesquisa ativista de Hakim Bey e de Paul B. Preciado e a proposta de arte-guerrilha presente no conceitualismo latino-americano que, por sua vez, também identifica uma especificidade ativista na arte contemporânea terceiro-mundista. Como professorxs e ativistas – e do corpo e da experiência de professorxs e ativistas que são, o Coletivo 28 de Maio busca construir práticas contrapedagógicas e de contraconduta acadêmica, uma proposta que parece muito próxima à desobediência epistêmica de Mignolo. Para isso, apostam na construção de relações que se pretendem horizontais e de equivalência: “a horizontalidade e a equivalência que pautam as relações entre nós e os estudantes de graduação e pós-graduação, forçam e instauram outra relação igualmente horizontal com os sujeitos (e não objetos) de nossas pesquisas.” (COLETIVO 28 DE MAIO, 2017, p. 197). Esse é um ponto delicado, pois sustenta-se na premissa de que há uma relação de reciprocidade, mesmo que seja somente dialógica, entre professores, pesquisadores, estudantes e sujeitos de pesquisa. Considerando os problemas próprios à qualidade interseccional dos lugares sociais diferenciados que constituem a multiplicidade de um

encontro interpessoal, é preciso sempre questionar as relações de poder que estabelecem e restringem as possibilidades dialógicas. Dito de outro modo, uma das partes pode estar certa de que o diálogo acontece, enquanto a outra pode estar certa de que não.⁵⁰ Nesse sentido, o esforço para *horizontalizar* relações de poder assimétricas em âmbito universitário é um esforço compartilhado entre ação estético-política e pesquisa ativista, mas sem a compreensão de que essa horizontalidade se faz de antemão, por pura decisão ou encontra uma forma acabada. O esforço para horizontalizar as relações na universidade precisa ser associado à busca por soluções pontuais e efetivas para as opressões interseccionais que a perpassam de modo nem sempre antecipável.

Compartilhando o espaço acadêmico, integrando grupos minoritários e frequentando meios ativistas, os confrontos acontecem e constituem a pesquisa ativista. De maneira que a resistência aos poderes violadores não pode isentar nenhuma dessas instâncias: no meio acadêmico, no interior dos grupos minoritários e entre ativistas precisamos continuar alertas, pois continuamos vulneráveis. Essa vulnerabilidade apresenta uma especificidade quando os meios ativistas se chocam com a universidade: a imprevisibilidade de uma ação estético-política nos deixa sem chão, sem saber o que dizer ou fazer. Levamos uma *porrada*. E é preciso algum tempo para se recompor... Mas queremos estar lá, aprendendo com quem nos afronta. Nos colocando sob suspeita. Do mesmo modo, quando a pesquisa ativista eclode, a universidade se desestabiliza: corpo e experiência? Interseccionalidade? Decolonialidade? Desobediência epistêmica? Escrivência?

É curioso notar que tanto na experiência do Coletivo 28 de Maio quanto na minha própria experiência – esta que presentifica uma teorização sobre a pesquisa ativista, a porrada veio do mesmo corpo: o Coletivo Coiote. Para mim, a Marcha das Vadias, para elxs, a Festa Xereca Satânik. Estávamos ambos envolvidos visceralmente, eu na co-organização da Marcha, elxs como organizadores do seminário que culminou na festa. Laços feitos, laços desfeitos. Sensacionalismos, perseguições. Ficar sem chão é ficar sem referências. No

⁵⁰ Sobre a questão das possibilidades dialógicas, ver: BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 35

caso do Coletivo 28 de Maio, eles afirmam: “ali foi toda a nossa formação, a partilha do sensível que determina o praticar da teoria universitária que se pôs em xeque” (2017, p. 198). No meu caso, ainda estudante de graduação na ocasião, me pus a entender aquilo que testemunhei ativamente como coparticipante. Eu estava lá, vendo as esculturas de santas servindo como dildos e os fotógrafos se amontoando em volta desse escândalo. Eu assumi a euforia com meu próprio corpo, varri os estilhaços sagrados com os meus pés. E depois, quando aquela ação que durou menos de dez minutos escancarou rivalidades e diferenças inconciliáveis dentro do grupo da Marcha das Vadias daquele ano, 2013, eu busquei e encontrei um caminho para prolongar minhas ações ativistas produzindo textos políticos na universidade. Como sobreviventes de um encontro perturbador com o Coletivo Coiote, nos re-conhecemos, nos re-encontramos, juntando os cacos do que havíamos sido antes, tentando inventar o que seríamos depois.

E inventamos. O Coletivo 28 de Maio abriu caminho para pesquisas como a minha, pesquisas que, embora encontrem no campo da arte uma localização primal, possuem um desejo de transformação do real que transcende os campos disciplinares. Esse tipo de pesquisa, quer dizer, a pesquisa ativista faz o mesmo movimento que as ações estético-políticas: “Ativar, ativar... Ativismo é agir. Estamos tentando agir. Em que práticas? As práticas nas quais nós nos concernimos. Estamos concernidos.” (Coletivo 28 de Maio, 2017, p. 195). Ou seja, o que esses cinco anos após o primeiro contato com o Coletivo Coiote mostra é que nos voltamos para nós mesmos, buscamos entender o sentido de nossos lugares sociais e de nossas práticas sem, com isso, transformar o entendimento em teorias vazias de ações. Escrevemos porque o mundo nos corta e das cicatrizes fazemos palavras. Nossas marcas corporais marcam nossa escrita porque somos antes de mais nada, precários e, na compreensão disso, ativistas. Escrevemos teorias com tom de manifesto e manifestos com densidade teórica. Que fique dito:

o que está em jogo não é a construção de um problema teórico comum, mas antes, a necessidade de invenção de outros modos de produção

da teoria. E mais que uma questão de estilo de escrita, o que está em jogo é uma questão de práxis teórica. Trata-se de enfrentar os atuais dispositivos de saber-poder que determinam e delimitam o que é teoria por meio da invenção de outras práticas e ações teóricas. [...] E ainda radicalmente falando, com isso, procuramos escapar de um falar sobre, além de também não nos propormos um falar com, de modo nenhum interceder em nome do outro. Mas isso sim, falar sob o efeito (ataque) daquilo que nos acontece e que nos força a nos vincular ao outro no seu modo singular de disposição prático-discursiva. Questão de Vínculo Afetivo. (COLETIVO 28 DE MAIO, 2017, p. 197)

E mais:

Acreditamos, [...] que a Universidade Pública é ainda um lugar de disputa, assim como o campo da arte, mas acreditamos também que essa disputa só ganha sentido político quando se abre às forças minoritárias que batem à sua porta ou mesmo que tentam arrombá-la. (COLETIVO 28 DE MAIO, 2017, p. 198)

A pesquisa ativista está comprometida estético-politicamente com os grupos minoritários, não para ajuda-los, eles, os outros, mas *para nos forjarmos em uma pesquisa sobre nós mesmos*, nossos corpos e ações, nossos lapsos e entendimentos. Provocar graves efeitos no campo social, sim, é o que fazemos. Esses efeitos são estéticos na medida em que enegrecem, coloreem espaços tradicionalmente brancos, e o branco, sabemos, é incolor, não marcado. E esses efeitos são políticos na medida em que redistribuem a geopolítica da coloração. Essa analogia pode se ampliar para pensar a estética e a política dos gêneros, das sexualidades, das intersecções. Enegrecer é ação estético-política. Como generificar também pode ser, sexualizar... etc. Enquanto componentes de grupos minoritários, falamos *sob o ataque de*. Sob o ataque da violência. E, por vezes, esse ataque vem de um corpo ainda mais frágil. A precariedade assusta. Mas ela está tanto lá quanto cá e tem potência combativa: se vê nas ancestrais, no corpo das mulheres negras, nas experiências interseccionais, nas bichas

sapas e trans, também nas margens do pensamento acadêmico, naquela exceção à regra que precisa pensar seu corpo em um ambiente hostil.

Frantz Fanon, Conceição Evaristo e Lélia Gonzalez agem estético-politicamente ao enegrecer a escrita acadêmica com seus corpos e experiências. Coletivo 28 de Maio, por sua vez, escreve os efeitos de um encontro caótico com o Coletivo Coiote. Escrivência e ação estético-política se combinam na carnalidade da pesquisa ativista, esta que se esboça desde o meu corpo. Um corpo que possui afinidades com a experiência das mulheres negras⁵¹ que quebram o silêncio, um corpo que carrega a experiência traumática do encontro com o Coletivo Coiote. Mas o que é o Coletivo Coiote? E por que essa ênfase na radicalidade do encontro? Essas são perguntas que eu não poderia responder integralmente, pois há sempre algo do Coletivo Coiote que escapa à elaboração teórica.⁵² Então, faço aqui um convite a um encontro através de uma escrita-modo-de-vida feita pelo próprio Coletivo Coiote:

UM KORPO EXTRAÑO

por Coletivo Coiote

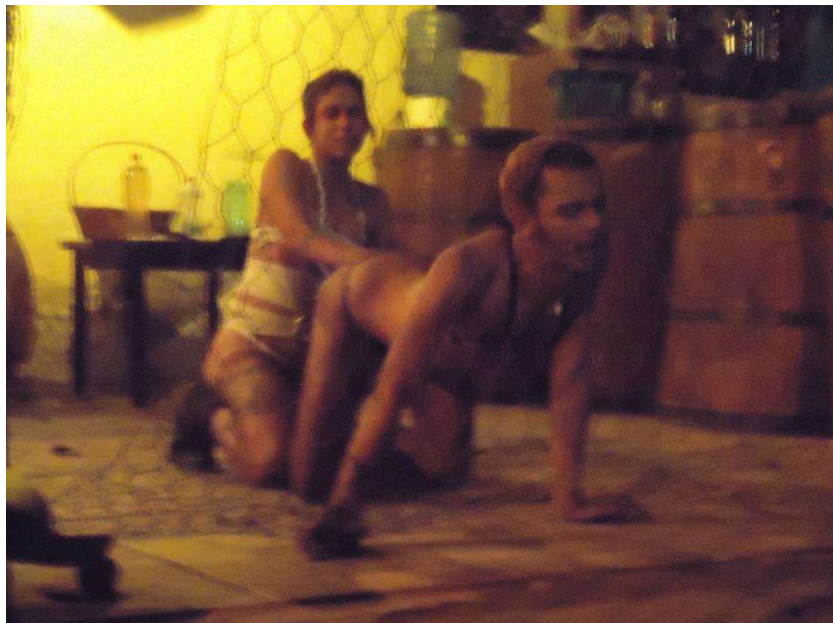
Moradores de rua e a aproximação

⁵¹ Afinidades, pois a qualidade de mulher é um pouco problemática em minha vivência. Se, por um lado, meu corpo é lido como um corpo biologicamente feminino na grande maioria dos contextos (em uma minoria, a biologia é tão social quanto a cultura), por outro lado essa leitura não tem alinhamento com a minha expressão de gênero – que é masculinizada, nem com o meu desejo – que não é heterossexual. A tríade sexo-gênero-desejo que constrói a inteligibilidade corporal hegemônica, definindo o que é uma mulher e o que é um homem, é, assim, quebrada – condição a partir da qual poderia se concluir que *não sou uma mulher*. Contudo, ainda que de modo relativizado por minha expressão de gênero e por meu desejo, compartilho de experiências comuns de racialização e, por isso, tenho grande afinidade com o grupo das mulheres negras, sobretudo quando considerado a especificidade das mulheres negras lésbicas. É preciso ainda notar que essa afinidade se constrói em um cenário em que a produção teórica feita por homens negros trans ou pessoas negras não-binárias pouco ou quase nada circula.

⁵² Ainda assim, no primeiro artigo de minha dissertação defendida no Programa de Pós-graduação em Memória Social, busco alguns caminhos para o entendimento das ações do Coletivo Coiote. Cf.: PEREIRA, Andriara Ramos. 2017. O corpo é o que nos resta: pornoterror e performance, resistência e feminismo. Dissertação (mestrado), Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Aqui, opto por não falar sobre o Coletivo Coiote, mas falar apenas de uma experiência de contato, deixando que o Coiote fale por si.

- Comedores e dadores de cú
- A não aceitação de travestis em albergues assistencialistas por conta do caráter religioso das instituições
- As relações homossexuais em presídios e moradores de rua
- A margem da margem
- O preconceito dentro de guetos
- O hibridismo. A perda e a busca/por identidade não normatizada
- O uso de drogas e o alcoolismo para matar a fome
- Na vestimenta as sobreposições (queer) para matar o frio
- A ignorância também das minorias que afetam os marginalizados extreme (machismo e patriarcado impostos e reproduzidos)
- Minha vivência e minha história na rua e centro assistencial
- As relações e entre prostitutos e moradores de rua
- DSTs
- SUS ridicularizando o humano
- As regionalizações no país
- As regionalizações e segregações entre grupos de moradores de rua numa mesma localidade
- Como acontece em outros países?
- ONGS?
- Pessoas que por não aceitação da família vão morar na rua
- Grupos assassinos
- A vida na favela, minorias de gênero e a liberdade e respeito que se tem.
- Violência policial
- Proibição de se entrar em shoppings, etc

- A aproximação da teoria queer no inconsciente puro não purista
- A agressividade
- A esquizofrenia
- Descolonização geral do corpo
- A assistência social capitalista cristã burguesa piedosa
- Negro pobre viado travesty
- Relações de companheirismo e amor entre moradores de rua
- O quanto a modernidade exclui e tecnologia forja
- Desterritorialização



Na rua do ouvidor, um morador de rua me convidou para o Aterro do Flamengo. “O que você gosta?” Noite Bêbada.

Jogada no lixo, não somos baixas... Somos subterrâneas.

Esfregando minha buceta no chão. Menstruação na terra. Fluxo constante. Eu aborto, tu abortas, somos todas clandestinas. Nem copa, nem eleição.

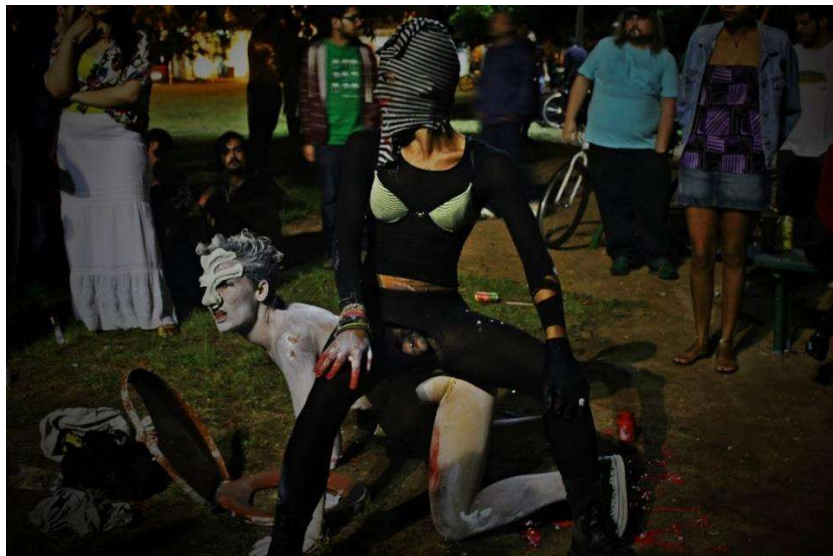
Sem programar, descontrola y organização.

Amor, arma biológica sem submissão.

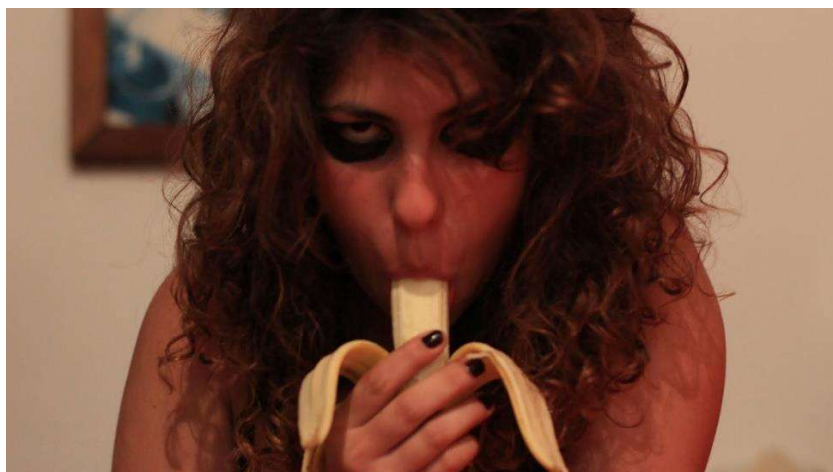
Korpo fala, a casa prende e a rua ensina.

Depois que saí, chegou o guarda perguntando: O senhor não usa

cuecas? Quando olhei pro meio das pernas, meu pinto fugia pelo buraco da calça.



Performance de vida, bomba sem relógio.
Sorvete de gala.



Korpos escatológicos, corpos desprogramados.

PRISÃO
PRECISO
PUNIÇÃO
PSICOLÓGICO
POLÍCIA
PUTA
PONTO DE SAÍDA

Nenhum trabalho é uma necessidade, nem o aluguel e a conta são destino.

Korpo arma biológica-não-destino.

¡Nada para nós, tudo para todxs!

A propriedade, um roubo—o roubo, uma desprogramação.

Sentada, detida y humilhada... Nunca vitimizada. Ré confessa contra a força armada do E\$tado. O comandante da tropa de choque pergunta: O senhor é de direita, de esquerda ou anarquista graças a Deus? Eu disse que era desorientado politicamente.

Morte aos modernos *hipsters* queer frequentadores de balada e galerias de arte. Agora que nós sujamos, não tem volta. Já somos a desestabilização, o kaos. Nossos pés já estão sujos. Nossa boca tem fome infinita.

Boca de cu, que delícia.



Minha fome que é do tamanho do seu desperdício. Nossos beijos estão aos berros.

Yomango, desconstrução, destruição, produção, autonomia y autogestão!



Atriz-teza x Ator-mentados. Sem representação, aqui é vida para além das provas, vivência na víscera. Abortos proibidos de putas baratas. As bixas bandidas y as mana insubmissas. Os korpos sexodiversos, sem sexo.

TransEmpedido

Aos korpos livres, liberdade.

Saiam das suas casas, coloquem suas misérias. Diagnostiquem seus/meu corpo fracassado *extremo convidem*

Façam convites para suas festas.

22 de Março, aniversário de Gilda Furacão no cabaret ocupação Aldeia Maracanã de Resistência Indígena. 3h40min chegam os convidados especiais: GogoBoys travestidos de policiais: Tropa de Choque.

O auge foram as bombas de efeito moral, balas de burracha para criança chupar cheia de spray de pimenta no olho.

A festa fechou ruas.

De presente de aniversário Gilda está fichada de criminosa por querer morar e conhecer seus parentes.

Sujeitas ao nada, agarrada ao desterro e equilibrando a anormalidade com a disposição e potencia do próprio nós. Afundadas em nós mesmas, entregues à primeira, segunda e infinitas situações.

Desbravarmos as vidas, as selvas.
Planejamos tudo e nada deu certo. Paramos de planejar.
Agora somos o que queremos e o que estamos.
BIXAS BANDIDAS
KORPOS DESPROGRAMADOS
TRANSFEMINISTAS
ANTI-FACISTAS
RIOT FAGS
SAPATÕES BOLADAS
QUEER PUNX

A n(A)ve Terra Mãe explorada y estuprada em TRANStorno
Queima com suas filhxs por amor y revolta
Consumindo os pilares morais do civismo moral religioso
A queda do CI\$tema para uma renovAÇÃO TRANSgressora

“Nós não vamos pagar nada!!!”

Korpos enquanto armas bélicas
Matéria envolvente entre espaço-tempo
Desprogramadxs do desejo de consumo hetero-capital-cri\$ção
Desejantes de um devir selvagem
Korpos em festa

“Terra meu korpo, água meu sangue”

Desfragilizar o existir acomodado pelo E\$tado
A possibilidade de re-existir sensível,
Mas sem perder a vital brutalidade dxs indignadxs
Ser a revolução em si

Cada cu, um buraco negro
De onde entram outros mundos
Pra onde saem outros cus

À merda todo discurso higienista
À merda a sociedade sectária
À merda toda sanidade

NÃO VAI TER COPA
vai ter luta!
PAREM OS DESALOJOS
Aldeia Maracanã (R)esiste!
LIBERTEM XS PRESXS POLÍTICXS
abram os cofres da ditadura!
PASSE-LIVRE JÁ!
Transporte público de qualidade y gratuito
LEGALIZAÇÃO DA CANNABIS SATIVA
arroz, feijo y maconha pro povão!
LEGALIZAÇÃO DO ABORTO
seguro y gratuito
DESPATOLOGIZAÇÃO DO SEXO TRANS
não sou gênero

O corpo, matéria que envolve o tempo y se reúne com o espaço para a criação de momentos.

Momento presente: DESprogramAÇÃO.

Desprogramar corpos fragilizados e traumatizados pelo heterocapitalismo sucateados por dispositivos tecnológicos que estupram nossas existências com extensões cis-têmicas. Existências roubadas de suas funções orgânicas, envergonhados de suas necessidades fisiológicas. Corpos máquina exploradas, desacostumadas à sensibilidade e acomodadas ao funcionalismo. Corpos funcionais ao capital, ao progresso social e à boa cidadania. Corpos mapeados de possibilidades nulas.

Devir além.

Re-existir prazeres sombrios, arregaçar carne e sangue para transbordar novidades. Explorar novas possibilidades através da anulação dos gêneros, utilizar a dor como interruptor de orgasmos múltiplos, ainda sem gozar porra. Gozar excrementos, adubos junto à terra.

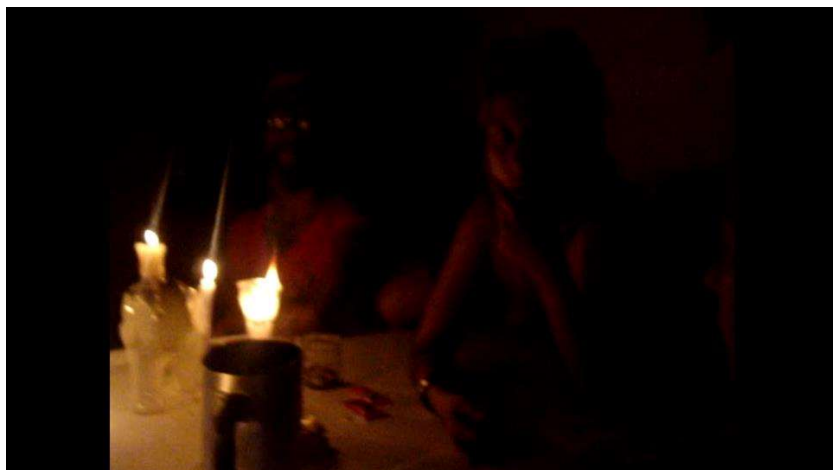
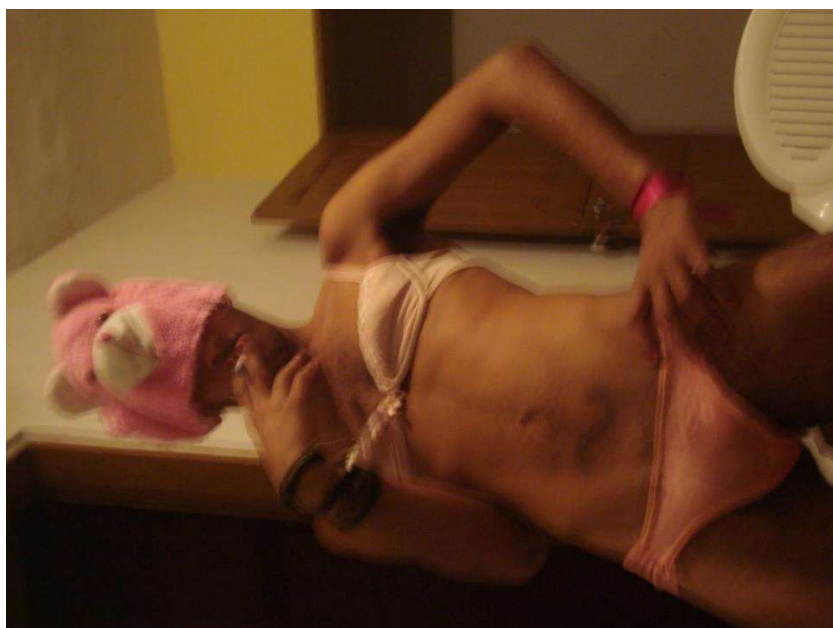


Foto: Coletivo Coiote no filme “Cleópatra II—A Tirania do Desejo”

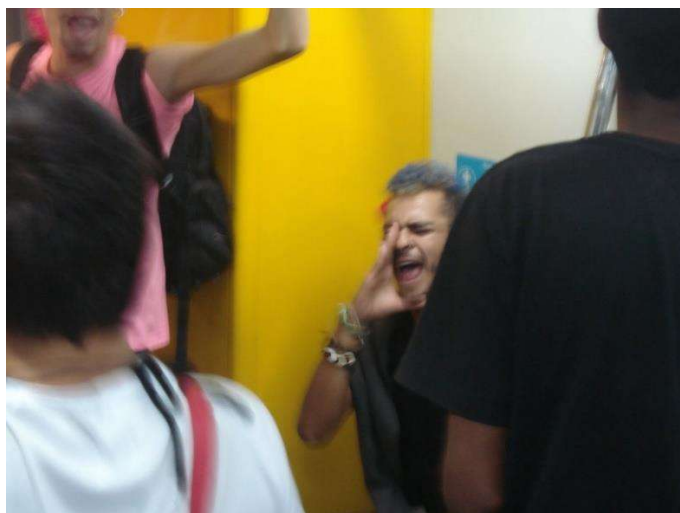
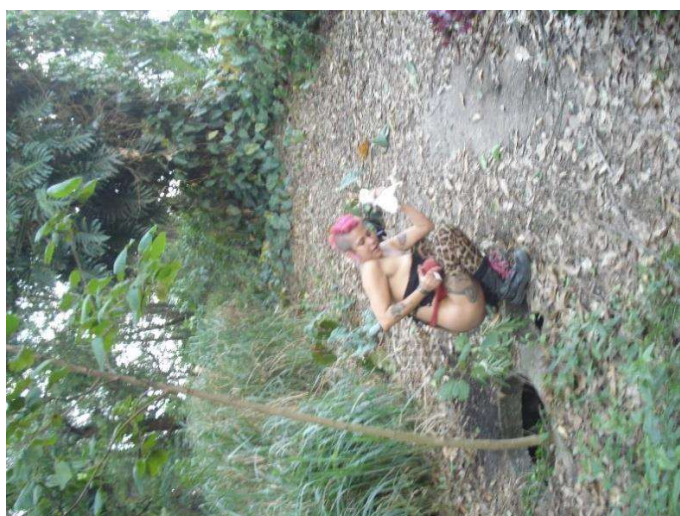


“Não to aqui pra ser gostosa nem acolhedora... Ciência quer saber qual que é o mistério da natureza e como domina-la, buceta/natureza”



“Não sou sua mãe nem sua puta, nem to aqui para ceder.”





Naracofunk na Linha Amarela do Metrô de São Paulo



Performance do coletivo no Festival Cena Queer, Salvador (BA)
(Coletivo Coiote, 2014)

CAPÍTULO 3

O LIXO VAI FALAR, E NUMA BOA: FRAGMENTOS DE UMA ESCRIVIVÊNCIA

“Maria-Nova estava sendo forjada a ferro e fogo. A vida não brincava com ela nem ela brincava com a vida. Ela tão nova e já vivia mesmo. Muita coisa, nada ainda, talvez ela já tivesse definido. Sabia, porém, que aquela dor toda não era só sua. Era impossível carregar anos e anos tudo aquilo sobre os ombros. Sabia de vidas acontecendo no silêncio. Sabia que era preciso pôr tudo para fora, porém como, como?”

(Conceição Evaristo)

COLETIVO COIOTE

- O sublime marca o corpo. Descreve uma força fatal que reduz qualquer coisa a estilhaços: “o sublime, produzido no momento certo, faz tudo em pedaços como um raio”, diz Longino.
- Foi dessa maneira que a violência de seus efeitos atravessou minhas vísceras. Se preciso me revirar do avesso para representar o que testemunhei é porque a representação da catástrofe sofre com a falta de palavras. Como dizer com razão aquilo que não se explica?

- Para narrar o inexplicável não há teoria o bastante, elas escapam viscosas entre as pontas dos dedos, escorrendo de modo a fazer aparecer o sentido ao revelar a pele.
- É preciso girar. Na ronda, lugares sociais, máculas ancestrais misturadas às alegrias do acaso.
- O extraordinário purga as moléstias. Cura o pudor e a castração acometendo medo e caos aos anjos da moralidade. Ah, como as ruas são perversas! Tomadas pela vingança dos malditos, das prostitutas, dos vagabundos, das bichas, das feministas, das sapatonas, das travestis, das pretas, das macumbeiras, das gordas e dos pobres.
- Eu estava em um grupo reunido espontaneamente pela afinidade de um mesmo desejo, nutrido pela ingênua esperança de viver em um mundo melhor. Esperávamos sororidade. Pois vimos o homem branco de um lado, nós de outro. A Igreja, feita por ele, logo atrás, compondo um cenário do qual não fazíamos parte. Suas divisões binárias hierarquizantes, branco e preto, homem e mulher, hétero e homo, criando e reforçando fronteiras com o único objetivo de distinguir supremacias e abjetos.
- Então, nós, abjetos, no segundo do esgarçamento de nossos limites até o radicalmente insuportável – a ação do Coletivo Coiote, voltamo-nos umas contra as outras.
- Os laços não se mantêm no interior da calamidade. Lá, somos pó.
- Enquanto acontece, o sublime é excepcional. Quem o vê reconhece sua magnificência e é por ela impactado. Um choque estremece todo o corpo. Falta ar. Uma certeza se abre: alguma coisa grave está em curso e é impossível prever o que virá depois.
- Sabe-se que não é bom nem belo.
- À ansiedade gerada por essa presença estrondosa, pode suceder uma euforia hedonista que transforma em volúpia tudo o que toca ou uma repulsa passional motivadora de reações de ódio. O corpo fica vulnerável ao gozo e à

violência até que a fusão ocorre e, na orgia, formam-se bandos para guerrear. Ainda com cheiro de sexo, as armas são distribuídas para nos ferirmos mutuamente. Não há consensos.

- Os conflitos impedem as paixões enquanto os sobressaltos políticos invadem as tranquilidades. Cada um precisa escolher seu lado sob a urgência das ameaças de morte.
- Depois do caos, foi preciso esperar... para entender que eu não queria entende-los, mas assumir uma identificação com a precariedade e a insurgência.
- Me coloquei no centro.

UMA METODOLOGIA CONTINGENCIAL

- O início nem sempre é lógico. Não implica um encadeamento de meio e fim.
- Isso porque escrevo desde *um corpo* que é devir e, como tal, fluido e indomável. Um agora de memórias, projeções e carne que não dura. Nele, há poros e orifícios penetráveis. Mas também lacunas impreenchíveis. Respostas impossíveis. Inquietudes.
- Para rememorar este corpo, meu corpo, uma escrita fragmentária capaz de cambalear entre o vivido e o fabulado. A cada transmissão, uma criação. Talvez assim seja possível entrar em sonhos e sair no real. E vice-versa.
- Se a realidade carrega consigo o traço da reminiscência, inconsciente e subjetiva em maior medida do que consciente e objetiva, a vida vivida pode ser tão fantástica quanto a vida sonhada. E as duas, inventadas.
- Então, nesta escrevivência retalho vestígios, aconteço, fantasio e não permaneço.

LIVRO DE CABEÇA PARA BAIXO

- Não cresci entre livros de Artes, Filosofia ou Psicanálise. Em casa só tinha uns romances policiais de banca de jornal. Nunca me chamaram atenção.
- Mais do que lidas ou faladas, as palavras eram cantadas. Todo sábado a música tocava alta. Clara Nunes animava as manhãs de folga dos mais velhos. Meu pai vestia um short desses de jogador de futebol para limpar a casa. Ele lavava, passava e cozinhava. Mas não era muito bom no fogão. Quando tinha que cozinhar, fatiava uma salsicha de cima à baixo e grelhava. É claro que ele se virava com outras coisas, mas boa mesmo era a minha mãe. Além do feijão com arroz de todo dia, ela sempre cozinhava para receber os mais de dez irmãos e irmãs. A casa vivia cheia de gente. Quando todo mundo ia embora, meu pai cantarolava uns refrãos que ele mesmo fazia para mim.
- Eu gostava de correr pra lá e pra cá, pique-pegas, pique-esconde, pique-alto, futebol, queimado, basquete, bicicleta, patins. Não me ocupava com a vida dos adultos, minha única preocupação na infância era estudar.
- Meus pais não tiveram a minha sorte. Minha família materna veio da roça, de um lugar que não tinha escola. Ninguém estudou muito. Quando chegaram no Rio de Janeiro, cada um foi trabalhar onde deu. Minha mãe virou cabeleireira de madame em Copacabana. Meu pai quase teve uma chance melhor. Foi militar, chegou a estudar Direito. Mas era o filho mais velho e teve que largar tudo para trabalhar quando meu avô morreu. Lá na Bahia, ele casou e teve os meus irmãos, depois se separou e veio para o Rio.
- Meus avós paternos vieram de famílias portuguesas. Eram brancos, como meu pai. Meus avós maternos formavam um casal inter-racial, meu avô um homem negro e minha avó uma cabocla. Minha mãe nasceu como minha avó. Antes dos meus avós, ainda mais misturas. Negros, índios e portugueses são os que mais aparecem, mas há também alemães em minha árvore genealógica. Como na maioria das famílias pobres, não consigo retornar muito no tempo para melhor conhecer meus antepassados. Mas uma coisa é certa: muitos deles

vieram para o Brasil em navios negreiros, acorrentados como bichos, às vezes doentes, o tempo todo tristes, cheios de saudades do tempo em que podiam ser livres...

- Meu pai era um homem magro de óculos, meio vesgo, sério, não muito alto. Minha mãe uma morena bem mais nova, de cabelos lisos e longos e pernas exuberantes – ela era toda encorpada, mas as pernas... até ganhou um prêmio por elas em uma competição de beleza. Eles se conheceram na praia. E foi o seguinte: meu pai avistou essa moça linda pegando sol numa cadeira de praia, segurando um livro de cabeça para baixo como se estivesse lendo, e foi puxar assunto com ela.
- Enquanto meus pais riam da memória desse encontro, da pose que minha mãe fazia para fingir que estava lendo, da graça que meu pai achou quando a avistou, eu sentia um embaraço, uma vergonha, toda vez que esse assunto surgia. Um livro de cabeça pra baixo?
- Na adolescência, quando comecei a frequentar aulas abertas e eventos culturais na universidade da cidade, ouvi falar de língua materna. Foi aí que comecei a entender minha vergonha.
- A equação não era difícil: para que exista uma língua culta, é preciso submeter aquelas línguas que ouvimos em casa. A voz da minha mãe, a oralidade que não concorda pronome com verbo, o afeto das cenas que passam longe da norma.
- Eis uma primeira morte.

DIAGNÓSTICO

- Meu pai tinha medo de médico e de dentista.
- Precisou ficar muito doente para enfim fazer uma endoscopia. Passou meses grogue, cambaleante. Depois foi ficando mais doente, indo e vindo da

emergência, ambulâncias e mais ambulâncias. Mas era o sistema público... Ele era levado para o hospital e logo voltava sem sabermos direito por que ele tinha ido e se algum dia retornaria ao que era antes da enfermidade. Até o dia daquele telefonema, quando minha tia, receosa, disse que ele não voltaria do hospital.

- Meu pai estava morto. E no sistema público de saúde nunca nos disseram o que ele tinha. O que interessava era amenizar os sintomas e desocupar o leito.
- Os dias passavam e ele continuava enterrado, se decompondo. Sem acordar no quarto ao lado às seis da manhã para lavar a louça antes de ir trabalhar. Entendi que vida longa é para quem pode pagar por um diagnóstico médico.
- Outro dia ouvi a história de uma mulher negra escritora que, depois de muito contribuir com a sociedade através de seus escritos, morreu sozinha e de pressão alta. Pressão alta pode ser tão simples de tratar... Quem morre de pressão alta nos nossos dias?

TORNAR-ME ISSO

- Comecei a escrever no início da adolescência. E quando escrevia, pensava estar mentindo para o futuro.
- Escrever era um subterfúgio necessário, já que não eram raros os momentos em que uma angústia tomava meu corpo: da minha solidão fiz multidões excitantes, da quietude, fiz barulho, de cada negatividade, elaborei um polo contrário para celebrar uma história de transformação.
- De vez em quando, uma repetição ou outra, mas acompanhada do sentido da vida acontecendo. Do corpo em sua potência. Das experimentações e seus riscos.
- Era, no entanto, embaraçoso fazer de conta as alegrias. Elas deveriam estar lá por elas mesmas, na superfície dos dias. Mas a melancolia espantava a

ingenuidade. Entristecia. E a alegria, por vezes, precisava ser criada com as palavras.

- Decidi me engajar no fluxo de imagens que passava pela minha cabeça e se tornava texto.
- Os cadernos se amontoavam, empoeiravam ao lado de algumas outras lembranças. Quando eu os abria, era como se meu corpo abrisse junto e pudesse ser visto por dentro. Eu não mostrava pra ninguém.
- O segredo era porque no interior daqueles cadernos eu assumia a forma de muitos e de qualquer corpo, de qualquer cor, de qualquer sexo e de qualquer classe social. Ficcinar foi um subterfúgio necessário. Sem isso, eu não sobreviveria ao atinar para a marginalidade da figura que me olhava diante do espelho: o meu corpo.
- Estranho e repulsivo. Corpo, estranho, repulsivo. Corpo estranho. Corpo repulsivo.
- A minha pele e os meus traços. A feminilidade que invadia minha forma sem consentimento. Como eu poderia viver em tanta estranheza e repulsividade?
- Um Gregor Samsa. Eu deveria deixar um rastro de gosma por onde passasse como uma barata materializada por cada olhar que se voltava contra mim apontando a minha nojeira? O corpo era meu? O corpo gosmento, monstruoso?
- Internalizar *um* possível da dimensão mais cruel da violência. Tornar-me *isso*.
- Ecoar uma condição: o corpo marginal aprende a odiar a si mesmo por todos ou pela maioria de seus detalhes.
- Arrancar os próprios olhos para ver o mundo através de outro corpo poderia ser uma solução. Mas também poderia ser que não. Eu continuaria com

uma marca. Arrancar os próprios olhos, penso sobre essa formulação... Me lembro de Malcolm X:

Quem te ensinou a odiar a textura do seu cabelo? Quem te ensinou a odiar a cor da sua pele de tal forma que você passa alvejante para ficar como o homem branco? Quem te ensinou a odiar a forma do nariz e a forma dos seus lábios? Quem te ensinou a se odiar do topo da cabeça até a sola dos pés? Quem te ensinou a odiar pessoas que são como você? Quem te ensinou a odiar a raça que você pertence, tanto assim que você não quer estar entre outros como você? (MALCOLM X, 1962, sem paginação)

- Se eu tivesse ouvido Malcolm X falar antes... Talvez eu pudesse ter aprendido desde cedo a cuidar de mim e a estar junto dos meus. Mas o que aprendi foi a gostar deles, dos brancos. A olhar para eles e vê-los como referências: filósofos, cientistas, inventores, médicos, artistas.
- Não importa o que aconteça, eles estão no caminho certo, ocuparão os espaços que já estão garantidos a eles secularmente pela cota racial do racismo, pela cota de gênero do cissexismo, pela cota de sexualidade da heterossexualidade. E por aí vai. Não há chance pra mais ninguém. Desde o início dos tempos os homens brancos é que são cotados. Eles é que decidem.
- Sobre a vida ou sobre a morte, não importa, eles que decidem. O resto tá no erro. Tal como em uma história contada por Evaristo:

Havia uma história que Maria-Velha repetia sempre, um fato passado em sua infância e que ela recontava e recontava para a menina Maria-Nova: Um dia, ela Maria-Velha, ainda nos tempos de sua meninice, pulava que nem cabrita na frente de seu avô. Ele olhava, limpava os olhos e fungava sempre. Um dia, Maria descobriu que ele chorava.

- O que foi, vovô, chorando? – Vovô chorando, chorando sim!

Aquela menina, pernas longas, aqueles pulos acabritados, era a imagem fiel de uma filha sua. Filha que ele perdera de vista e que nunca mais vira.

Mãe de leite de uma criança, um dia a escrava se rebela contra o sinhô. Agarrou o homem pelo peito da camisa, sacudiu, sacudiu. A escrava foi posta no tronco, iam surrá-la até o fim. A criança, filha de leite, chora, grita, berra, desmaia, volta a si, quase enlouquece.

- Não matem “mamãe preta”, não matem “mamãe preta”!

Os sinhôs resolveram então vender a escrava e nunca mais se soube dela.

Maria-Velha, quando era criança, quando era só Maria, toda vez que pulava, que cabritava diante do avô, era como se uma pedra pontiaguda atingisse o peito do velho homem. (EVARISTO, 2017, p. 30)

- Essas Marias, como minha mãe, Maria da Penha, rondam meu espírito com raiva. Uma raiva que por muito tempo foi incompreendida e projetada contra meu próprio corpo, a minha raiz: uma triste sorte? Ver-se negra numa sociedade que tem em sua história a marca da dominação que por séculos torturou as negras e os negros?
- De torturados a torturadores. Quando na infância, os desenhos animados tomavam as manhãs na TV aberta, um ou dois super-heróis negros. Mas os vilões, eles eram e são muitos. O negro mau, o bandido, o transgressor social. O homem negro. Como foi meu avô... Quando você vê um homem negro desconfia? Sente medo? Da ruindade? Da arma? Do sexo insaciável? É um assalto! Um estupro! Atravessar a rua?
- O corpo do meu avô. A multiplicação. Não só da raça, mas da dor do trabalho, do trabalho, do trabalho.
- Na terra, a terra, sob a terra. Meu avô embaixo da terra, minhas memórias soterradas com ele.
- Existe um buraco na epiderme da diáspora africana. Um *blackout*.

- É preciso viver a dureza para rememorar os becos da memória passada em meio a tristezas, perdas, desencontros.
- A minha raiva é do sinhô. Aquele que vive no filho, no neto, no bisneto que ainda mantém a casa-grande. A mesma casa-grande. A nunca demolida casa-grande.

VIOLÊNCIA

- É ainda difícil.
- Sexismo.
- LGBT-fobia.
- Racismo.
- Dentro de casa. Quando meus primos não me permitiam sair com eles porque “não era para meninas”.
- Dentro de casa. Quando minha mãe me mandou vestir uma roupa pra irmos a um salão de beleza. Ela queria que eu ficasse bonita pra um passeio da escola. Foi a primeira vez que meu cabelo foi alisado. Chorei na cadeira giratória. Lembro vivamente das pequenas queimaduras no couro cabeludo.
- Dentro de casa. Quando saí do armário e ouvi de meus pais que aos dezoito anos deveria viver minha vida e esquecer que tenho família.
- Dentro de casa. Quando minha companheira branca disse que o cabelo de um célebre (e muito rico) jogador de futebol era ridículo porque era alisado – acreditando que depreciar o alisado significava fazer um elogio ao crespo.
- Devo esgotar minha lista? Com os olhares de seguranças em mercados? Com a exotização da minha aparência por pedidos de estranhos na rua para que eu apareça em suas fotos? Com as pessoas ao meu lado sugerindo

atravessarmos a calçada por suspeita de um homem negro? Com a associação do meu cabelo crespo a uma estética “relaxada”? Com o descrédito da minha fala por feministas brancas? Com a sugestão de que seria melhor procurar um psiquiatra ao revelar que não me compreendo como uma mulher cis?

- Na real, a lista não se esgota. Eu é que me canso de ficar listando.

AUTOCUIDADO

- Não queremos nos destruir, mas temos tantos traumas... Podemos superá-los nos cuidando mutuamente em nossas redes de afetos?
- O monstro de Dr. Frankstein era doce. Ele não se via mau ou assustador. Mas a violência que recebeu da humanidade o fez querer vingança. Então ele decidiu atacar exatamente aquilo que não recebia de ninguém: a capacidade de estabelecer uma relação baseada no amor.
- Se a violência vem de quem mais amamos devemos nos isolar e explodir para minar o amor que ainda resiste em nós? Ou?
- Os homens-bomba acreditam em deus, em um futuro melhor, em um paraíso de redenção póstuma.
- E se eu não tenho tanta certeza do que vem depois? Como e contra quem ou o que usar minha violência?
- A canalização da própria violência faz parte do autocuidado?
- Em certo sentido. É por isso que Audre Lorde falava dos usos da raiva, porque essa raiva precisa ser organizada para não atingir a pessoa errada. Quer dizer, para não atingir a mim mesma e virar autodestruição.
- Porque às vezes o racismo, o cissexismo, a heterocentralidade, às vezes parecem entidades abstratas, sabe? em uma luta ultra intelectualizada... que só ganha materialidade no outro... Naquele lá longe. E os corpos aqui, destroçados.

- Em quais práticas diante de mim, ao meu lado, em mim, estão investidos o racismo, o cisssexismo, o heterocentrismo?
- Como é que ficam as violências em relações de reciprocidade?
- Quer dizer, como tratar da violência entre nós? Entre pretas, pretos, lésbicas, bichas, trans, gordas, gordos, macumbeiras e macumbeiros, enfim, entre os nossos?
- Uma denúncia é capaz de mudar uma prática?

DEMOCRACIA RACIAL

- A democracia racial diz que no Brasil não tem racismo.
- No meio feminista brasileiro, as brancas aprenderam bem, não são racistas.
- Quando uma preta denuncia, logo vem o “não foi bem assim”, “você não entendeu direito o que eu falei”, “eu não quis dizer isso”, “você tá distorcendo o que eu falei”, “eu jamais falaria algo com intenção racista”, “você tá sendo violenta comigo me acusando de racismo”.
- Quer dizer, o problema é da preta que não entende o que é racismo. Preta burra, só pode. Que não sabe reconhecer o racismo “de verdade”, aquele que vem de alguém que é racista “mesmo”.
- As feministas brancas são democratas raciais. E as pretas é que não entenderam que o racismo acabou.
- Gregor Samsa sabia que não poderia ir trabalhar daquela forma. Ele sabia que seria rejeitado. Que tinha se tornado algo de inconciliável com os padrões estéticos da sociedade em que vivia. Para os brancos, os negros são baratas. Mas baratas que podem ser da família. Baratas que eles podem manter em casa ou encontrar na rua.

- É uma convivência possível, sabe? Desde que continuemos baratas.
- No final, a gente sabe onde é que tá o branco e onde é que tá o negro no Brasil. A gente não precisa *apartheid*.

MICHELE

- Depois dos meus vinte anos fui morar em uma favela com minha mãe. Lá ela conheceu uma travesti, a Michele. Minha mãe passou a sentar com a Michele no bar da esquina, conversar. De repente Michele estava frequentando nossa casa. Minha mãe passou a dizer que Michele era irmã dela. E olha que irmã era uma coisa que não faltava pra minha mãe.
- O amor fraternal por elas compartilhado fez com que minha sexualidade passasse a ser integralmente aceita dentro de casa. E não só, agora era também celebrada. Tinha que ver os saltos que minha mãe dava com o sorriso escancarado quando, depois de anos e anos de silêncio, saí do armário novamente, contando que estava namorando uma mulher.
- Dividir mesas de bar nos aproxima. E talvez possamos quebrar nossos preconceitos.
- Nossos, sim, eu não me ponho fora dessa.
- Estou dentro do horror e da violência como vítima e como algoz.

BRANCA

- Decidi fazer um percurso, não abandonar o barco. Ver minha companheira se tornar branca. E, acredite, ela não fazia ideia de que era branca antes de se relacionar comigo.

- Ainda acontece de ela ter que se lembrar quando as diferenças de sensibilidade se apresentam.
- Uma coisa eu aprendi: resistência, negação, vergonha, dificuldade de reconhecimento, inversão. Tudo isso faz parte desse racismo que o Brasil não tem... ou tem?
- E se tem, e tem, tá lá longe e tá aqui, do meu lado, comigo. Eu corto logo.
- A esquerda branca precisa assumir o compromisso de entender o próprio racismo. O que significa tomar para si as consequências de suas falas, sejam elas intencionais ou não. Não dá pra ficar nesse revezamento de ora infantilizar o negro que “não entende o que está sendo dito”, ora infantilizar a si próprio que nunca quer dizer o que diz, não contextualiza nem mede os efeitos de suas palavras.

AOS QUE NÃO VÃO NO GENOCÍDIO: VIDA

- Aprendi que preciso me reconhecer na vida que há em mim, comigo, além e aquém de mim. Estou falando de representatividade. Estou falando que venho conhecendo filósofas, cientistas, inventoras, médicas, artistas de pele preta, lésbicas, trans. Mulheres negras lésbicas. Mulheres negras trans. Homens negros trans. Mulheres negras trans e lésbicas.
- Nunca tive uma aula sobre Basquiat na graduação em História da Arte ou no mestrado em Estudos Contemporâneos das Artes. Nunca tive uma aula sobre Lélia Gonzalez ou Conceição Evaristo na Memória Social. Não há aulas sobre artistas ou autores negros. Mas eu dei aula sobre artistas e autoras negras em meu estágio docência. E vou continuar fazendo isso.
- No rastro de Giovana Xavier, Thula Pires, Sônia Santos, Ana Flauzina elas *ainda* são poucas, mas estão entre outras. Vamos continuar.

- Sem bater na porta de ninguém, vamos empurrar a porta com os pés, vamos tomar o que é nosso.
- Quebramos o padrão da beleza branca a cada crespo que se ergue altivo. Quebramos o padrão da intelectualidade branca a cada ingresso em uma grande universidade, indo a congressos, publicando artigos, produzindo conhecimento a partir do próprio corpo e de saberes ancestrais.
- Cota não é esmola, diz Bia Ferreira.
- Afrocentrar.
- Ter orgulho, afinal.
- Do meu corpo, dos meus traços, do meu cabelo, o meu orgulho, afinal. A minha beleza afinal.
- As tantas belezas pretas. A ancestralidade. A resistência. A dança. A comida. O canto. A poesia. As tranças. Estamos nos trançando.
- Para nos amar, para nos vingar. Vamos vingar cada uma das mortes. Marielle presente! Matheusa presente! Vamos vingar suas mortes com a vida. Porque ainda temos muito a viver. E nossa vingança é ser feliz, diz Michelle Mattiuzzi.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Escrever esta dissertação foi difícil. Joguei fora quase oitenta páginas com fragmentos de capítulos. Em algumas dessas páginas, eu conectava a noção de escrita ativista com as noções de corpo e de experiência a partir de autores como Walter Benjamin e Michel Foucault. *O Narrador* e *A Escrita de si* são textos que com certeza ecoam na minha pesquisa. Porém, me restringindo aos conceitos advindos desses dois ensaios, algo se perdia. Isso porque, tanto esses textos quanto o meu olhar estavam limitados por uma circunscrição geopolítica específica, o que significa que eles não me davam o corpo e a experiência dos quais eu precisava. Eram corpos brancos e europeus que, como tais, não se diziam brancos e europeus. Porém, não bastava que falassem sobre um corpo sem cor, sobre uma experiência sem gênero. Era necessário racializar e generificar corpo e experiência. Essa proposta não encontrei nos europeus.

Em um país como o Brasil, onde há mais de 250 línguas faladas, vivas, somente *uma* cosmovisão – branca e eurocentrada – na universidade pública deveria soar como algo de inconcebível. Mas lá estão eles, os mesmos autores estruturalistas e pós-estruturalistas. Os franceses, sim, e também os alemães, os italianos, os ingleses e estadunidenses. Somente eles. É claro... Nietzsche é incrível. Freud surpreende. Marx tinha alguma sensibilidade. Mas fica, no mínimo, maçante quando é *sempre* Nietzsche, Freud e Marx. Substituir Marx por Bakunin não muda muito. Me pergunto se alguém para pra pensar que ao mesmo tempo em que os intelectuais brancos concebiam suas teorias políticas de libertação na Europa do século XIX, a escravidão comia solta por aqui? E que durante a escravidão, resistências negras foram organizadas e bem sucedidas?

Ora, que teorias políticas estudamos na universidade consideram formas de resistência locais e ancestrais? E as teorias filosóficas ou psicológicas, por que tão incolores, por que tão falocêntricas? Enfim, eu precisava encontrar epistemologias que fizessem sentido para o meu corpo e para minha experiência. Que lembrassem a dor da escravidão e o orgulho da resistência. Comecei a ler Conceição Evaristo, Frantz Fanon, Albert Memmi, Walter Dignolo,

Lélia Gonzalez. Escritas ativistas por excelência. Escritas altamente intelectualizadas, complexas. Logo depois, tive a oportunidade de ter algumas aulas com professoras negras em um curso sobre a Diáspora Africana nas Américas oferecido pela ONG Criola. Sônia Santos, Thula Pires, Ana Flauzina me preencheram de densidade e alegria. Eu estava diante de falas em primeira pessoa e de pluri-versalização epistemológica. Da possibilidade de elaborar as experiências de opressão que vivi e vivo cotidianamente através de uma escrita ativista, teórica, mas também capaz de se desprender dos modelos acadêmicos com a escrevivência – que talvez só ganhe espaço em um programa de pós-graduação em artes ou literatura.

Um trajeto recém-começado... Com limitações e potências, esse início de pesquisa é contado nesta dissertação.

BIBLIOGRAFIA

ALCOFF, L. M. “Uma epistemologia para a próxima revolução.” *Revista Sociedade e Estado* – Volume 31, Número 1, Janeiro/Abril, 2016.

ALMEIDA, M. S. “Desumanização da população negra: genocídio como princípio tácito do capitalismo.” *EM PAUTA*, Rio de Janeiro _ 2o Semestre de 2014 - n. 34, v. 12, p. 131- 154

BALLESTRIN, L. “América Latina e o giro decolonial.” *Rev. Bras. Ciênc. Polít.* no.11 Brasília May/Aug. 2013.

BAUMGARTEN. *Estética*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BERGSON, H. “A consciência e a vida.” In: *A energia espiritual*. São Paulo: WMF/Martins Fontes, 2009. p. 1-27.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

_____. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CARVALHO, M. “O surgimento da estética: algumas considerações sobre seu primeiro entrincheiramento dinâmico”. *Paidéia*. Belo Horizonte, jul./dez. 2010.

CERTEAU, M. “O tempo das histórias.” In: *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 151-171.

COLETIVO 28 DE MAIO. “O que é uma ação estético-política? (um contramanifesto)”. *Vazantes*, volume 01, n. 1, 2017.

COLETIVO COIOTE. “COIOTE, UM KORPO EXTRAÑO”. Revista Rosa , n. 5, 2014. Disponível em: <https://medium.com/revista-rosa-5/coiote-um-korpo-extrano-72239e890139>

COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. “Declaração do Coletivo Combahee River”. Boston, 1977. Disponível em: <http://rodrigossilvadoo.blogspot.com/2013/11/declaracao-do-coletivo-combahee-river.html>

CRENSHAW, K. W. “A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero”. VV.AA. Cruzamento: raça e gênero. Brasília: Unifem, 2004.

CRENSHAW, K. “Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero.” Rev. Estud. Fem. v.10 n.1 Florianópolis jan. 2002.

CRENSHAW, K. W. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color”. In: Martha Albertson Fineman, Rixanne Mykitiuk, Eds. *The Public Nature of Private Violence*. New York: Routledge, 1994.

_____. “Justice Rising: moving intersectionally in the age of post-everything.” The London School of Economics and political Science, 2014. Disponível em: <http://www.lse.ac.uk/newsAndMedia/videoAndAudio/channels/publicLecturesAndEvents/player.aspx?id=2360>. Acesso em 24/07/2016.

CUSICANQUI, S. R. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DAVIS, A. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016

DUSSEL, E. “Europe, modernity and eurocentrism.” *Nepantla: Views from South*, v. 13, p. 465-478, 2000.

EVARISTO, C. *Becos da Memória*. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

_____. “Gênero e Etnia: uma escre(vivência) de dupla face.” *Mulheres no Mundo – Etnia, Marginalidade e Diáspora*, Nadilza Martins de Barros Moreira & Liane Schneider (orgs), João Pessoa, UFPB, Idéia/Editora Universitária, 2005.

_____. *Olhos D'água*. – Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, A. A. L. “Para além dos fundamentalismos epistemológicos: O encontro de Michel Foucault e Bruno Latour na construção diferencial de um mundo comum”. *Revista Aulas*, N. 3 – dezembro 2006/março 2007.

FOUCAULT, M. “A escrita de si.” In: *Ditos e escritos V - Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, RJ : Vozes, 2014(b).

GODOY, M. C. MELO, E. “Escrevivência e produção de subjetividades: reflexões em torno de “Olhos D'Água”, de Conceição Evaristo.” *Signótica*, Goiânia, v. 28, n. 1, p. 23-42, jan./jun., 2016.

GONDAR, J. “Cinco proposições sobre a memória social.” In: Vera Dodebei, Francisco R. de Farias, Jô Gondar. *Por que memória social?* Rio de Janeiro: Híbrida, 2016.

GONZALEZ, L. “A categoria político-cultural de amefricanidade”. Ver. TB. Rio de Janeiro, 92/93; 69/82, jan-jun, 1988.

_____. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.

GROSFOGUEL. R. “A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI.” *Revista Sociedade e Estado – Volume 31, Número 1*, Janeiro/Abril, 2016.

_____. “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global.” In:

SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. *Epistemologias do sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2010.

GUEDES, C. *Implosão*. São Paulo : Editora Hedra, 2017.

HAKIM, B. *Caos: terrorismo poético e outros crimes exemplares*. São Paulo: Conrad, 2003. Versão Digital: <http://www.imagomundi.com.br/cultura/caos.pdf>

HALBWACHS, M. *A Memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HALE, C. R. *Engaging Contradictions: Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2008.

HARAWAY, D. *Manifesto ciborgue*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HOOKS, B. “Mulheres negras e feminismo.” In: *Não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo*. 1ª edição 1981. Tradução livre para a Plataforma Gueto. Janeiro, 2014.

KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

KILOMBA, G. *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast Verlag. 2. Auflage, 2010.

_____. “O racismo é uma problemática branca”. Entrevista concedida à Djamila Ribeiro. Carta Capital, 2013. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/201co-racismo-e-uma-problematika-branca201d-uma-conversa-com-grada-kilomba>

LIFSCHITZ, J. A. “Em torno da memória política.” In: Vera Dodebei, Francisco R. de Farias, Jô Gondar. *Por que memória social?* Rio de Janeiro: Híbrida, 2016.

LONGINO, D. *Do Sublime*. Annablume Editora: São Paulo, 2005.

LORDE, A. “There is no hierarchy of oppressions.” In: BYRD, R. P. COLE, J. B.; GUY-SHEFTALL, B; (Ed.). *I am your sister: collected and unpublished writings of Audre Lorde*. New York: Oxford university Press, 2009.

_____. "The transformation of Silence into Language and Action". In: *Sister Outsider: Essays and Speeches by Audre Lorde*. Trumansburg, N.Y.: Crossing Press, 1984.

LUGONES, M. "Rumo a um feminismo descolonial." Estudos Feministas, Florianópolis: 2014.

MALDONADO-TORRES, N. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". In: Castro-Gómez, Santiago & Grosfoguel, Ramon (coords.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

MARTINS, P. H. "O ensaio sobre o dom de Marcel Mauss: um texto pioneiro da crítica decolonial." Sociologias, Porto Alegre, v. 16, n. 36, p. 22-41, Aug. 2014 . Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/soc/v16n36/1517-4522-soc-16-36-0022.pdf>

MARX. K. "A assim chamada acumulação primitiva". In: *O capital*. São Paulo: Nova Cutural, 1996.

_____. "A teoria moderna da colonização". In: *O capital*. São Paulo: Nova Cutural, 1996.

MEMMI, A. *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MERLEAU-PONTY, M. "O olho e o espírito." In: *Coleção Os pensadores: Merleau-Ponty*, Ed. Abril Cultural, 1980.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, A. "Por uma razão decolonial: desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. Civitas, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 66-80, jan.-abr. 2014.

MIGNOLO, W. "Decolonialidade como o caminho para a cooperação." Entrevista concedida a Luciano Gallas. São Leopoldo: Revista do Instituto Humanitas Unisinos, 2013.

_____. “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, p. 287-324, 2008.

_____. *Historias locales/disenos globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

_____. “The geopolitics of knowledge and the colonial difference”. The South Atlantic Quarterly, v. 101, n. 1, p. 57-95.

MOMBAÇA, Jota. *O mundo é meu trauma*. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 11, página 20 - 25, 2017.

_____. “Pode um cu mestiço falar?” Natal: Medium, 2015. Disponível em: <https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee>
Acesso em 31/10/2017.

_____. “Rastros de uma Submetodologia Indisciplinada.” Rev. Concinnitas, ano 17, volume 01, número 28, setembro de 2016.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

_____. *A Vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

PEREIRA, P. P. G. “Queer decolonial: quando as teorias viajam”. Contemporânea v. 5, n. 2 p. 411-437, Jul.–Dez. 2015.

PLATÃO. *A República*. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

PRECIADO, B. *Manifesto contrassexual*. São Paulo: n-1 edições, 2014.

_____. “Multidões queer: notas para uma política dos ‘anormais’”. Estudos Feministas, Florianópolis, 19(1): 312, janeiro-abril/2011.

_____. *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa, 2008.

QUIJANO, A. "Colonialidade do poder e classificação social." In: Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula. *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina, 2010.

RIBEIRO, D. *O que é lugar de fala?* – Belo Horizonte: Letramento Justificando, 2017.

ROSEVICS, L. "Do pós-colonial à decolonialidade". IN: CARVALHO, Glauber; ROSEVICS, Larissa (Orgs.). *Diálogos Internacionais: reflexões críticas do mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: PerSe, 2017.

SELL, S. "De qual epistemologia falamos? De qual epistemologia precisamos?". *Estudos linguísticos e literários*, Nº 57, jul-dez|2017, Salvador: pp. 382-403.

SÜSSEKIND, P. "Considerações sobre a teoria filosófica do gênio". In: Viso: *Cadernos de estética aplicada*, v. III, n. 7 (jul-dez/2009), pp. 27-37.

TORRES, D. J. *Pornoterrorismo*. Oaxaca de Juárez, Surplus em colaboração com Tlalaparta, 2013.

X, Malcolm. *Who Taught You to Hate Yourself*, discurso realizado em 5 de maio de 1962, Los Angeles, vídeo. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?time_continue=72&v=sCSOiN_38nE